LIVRO
IV

LIVRO IV

DAS COISAS QUE EXCEDEM A RAZÃO

ORDENAÇÃO DOS ASSUNTOS

- Introdução (c. I)
- Primeira Parte: Verdades sobrenaturais referentes a Deus: A Trindade (c. II – XXVI).
- Segunda Parte: As operações sobrenaturais de Deus e os seus efeitos: Encarnação, Sacramentos (c. XXVII – c. LXXVIII)
- Terceira Parte: As verdades sobrenaturais referentes à vida futura. (c. LXXIX – c. XCVII).

Introdução

ORDENAÇÃO DOS ASSUNTOS

- I O conhecimento natural de Deus
- II Conhecimento sobrenatural de Deus recebido pela Revelação
  - O processo da Revelação
  - Três modos de se conhecer a Deus
  - Método adotado no livro IV
- III Divisão do livro Quarto
  - Trindade
  - Encarnação
  - Vida Futura

CAP. I. - PROOEMIUM.

3335. — ECCE, HAEC EX PARTE DICTA SUNT VIARUM EIUS, ET CUM VIX PARVAM STILLAM SERMONUM EIUS AUDIVERIMUS, QUIS POTERIT TONITRUUM MAGNITUDINIS EIUS INTUERI. IOB, 26, 14.

3336. — Intellectus humanus, a rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam capiens, ad intuendam divinam substantiam in seipsa, quae super omnia sensibilia, immo super omnia alia entia improportionaliter elevatur, pertingere per seipsum non valet.

3337. — Sed quia perfectum hominis bonum est ut quoquo modo Deum cognoscat, ne tam nobilis creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, dátur homini quaedam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit: ut scilicet, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum vertice Deo descendunt, ipse, ab inferioribus incipiens et gradatim ascendens, in Dei cognitionem proficiat; nam et in corporalibus motibus eadem est via qua descenditur et ascenditur, ratione principii et finis distincta.

CAPÍTULO I
INTRODUÇÃO

Eis, isso que foi dito é uma parte dos seus caminhos, e se apenas ouvimos uma pequena gota das suas palavras, quem poderá compreender os trovões do seu poder? (Jó 26, 14).

1. O intelecto humano, que das coisas sensíveis recebe o conhecimento que lhe é conatural, para intuir em si mesmo a essência divina, que transcende infinitamente todas as coisas sensíveis, e até todos os entes, por si mesmo não é capaz de atingir a essência divina. Como, no entanto, o bem perfeito do homem consiste em conhecer a Deus de algum modo, e para que uma tão nobre criatura não fosse considerada totalmente vã por não poder atingir o seu fim, foi-lhe dado um caminho pelo qual pudesse elevar-se ao conhecimento de Deus, a saber: como todas as perfeições das coisas descem de Deus ordenadamente, de Deus que é o vértice supremo de todas elas, também o homem, partindo das coisas inferiores e subindo gradativamente, deve progredir no conhecimento de Deus, pois também nos movimentos corpóreos há o caminho pelo qual se desce e o caminho pelo qual se sobe, distintos em razão do princípio e do fim.

2. Com efeito, há duas razões para esta descida das perfeições de Deus, pois a sabedoria divina, para que as coisas tivessem perfeição, produziu-as em ordem, a fim de que o universo das criaturas fosse constituído das coisas mais elevadas e das mais baixas. A outra razão resulta das próprias coisas, pois, como as causas são mais nobres que os efeitos, as primeiras coisas causadas são deficientes em comparação com a causa primeira, que é Deus; no entanto, têm preeminência sobre os seus efeitos, e assim se vai sucessivamente até chegar à última das coisas.

3. Em Deus, que é sumo vértice das coisas, há perfeitíssima unidade, e cada coisa é tanto mais virtuosa e digna quanto mais una ela é. Disto resulta que tanto maior é a diversidade e a variedade que nelas se encontram, quanto mais se distanciam do primeiro princípio. Por isso, é necessário que o processo de emanação vindo de Deus seja unificado no próprio princípio e multiplicado segundo as coisas ínfimas, nas quais ele termina. E assim, segundo a diversidade das coisas, aparece a diversidade das vias que procedem de um só princípio e terminam em coisas diversas. Por isso, mediante essas vias, o nosso intelecto pode progredir no conhecimento de Deus, mas, devido à sua debilidade, nem as próprias vias podemos conhecer perfeitamente. Pois, como o sentido, onde nosso conhecimento começa, refere-se aos acidentes exteriores, que são unos nos sensíveis, como a cor, o odor, etc., o intelecto, por meio desses acidentes, apenas pode chegar à notícia perfeita da natureza inferior, e também daquelas coisas cujos acidentes conhece perfeitamente pelos sentidos. Por isso, muito menos chegará a compreender a natureza das coisas das quais conhecemos poucos acidentes pelos sentidos; e menos ainda daquelas cujos acidentes não podemos apreender pelos sentidos, embora sejam percebidas por alguns efeitos falhos. Mas, mesmo que as próprias naturezas das coisas fossem por nós conhecidas, a ordem das mesmas, segundo elas são dispostas e dirigidas para o fim, pela providência divina, pouco dela poderemos conhecer, porque não atingimos os motivos da providência divina. Ora, se essas vias são por nós imperfeitamente conhecidas, como por meio delas poderíamos chegar ao perfeito conhecimento do seu princípio? Com efeito, o que transcende desproporcionadamente essas coisas, mesmo que delas tivéssemos conhecimento perfeito, não teríamos ainda o conhecimento perfeito do princípio.

4. Por ser fraco o conhecimento de Deus a que o homem poderia chegar, levado por aquelas vias, como por uma intuição intelectiva, para que o conhecimento de Deus pelo homem fosse mais firme, Deus, por sua bondade super-abundante, revelou-lhe algumas coisas a respeito de si, coisas que excedem o intelecto humano. E, nesta revelação, foi observada certa ordem, segundo a conveniência do homem, para que este, pouco a pouco, do imperfeito chegue ao perfeito, como acontece nas demais coisas mutáveis. Por isso, primeiramente são reveladas ao homem coisas não inteligíveis, mas somente

3338. — Praedicti autem descensus perfectionum a Deo duplex est ratio.

a) Una quidem ex parte primae rerum originis: nam divina sapientia, ut perfectio esset in rebus, res produxit in ordine, ut creaturarum universitas ex summis rerum et infimis compleretur.

b) Alia vero ratio ex ipsis rebus procedit. Nam cum causae sint nobiliores effectibus, prima quidem causata deficiunt a prima causa, quae Deus est, quae tamen suis effectibus praeminent; et sic deinceps quousque ad ultima rerum perveniatur.

3339. — Et quia in summo rerum vertice Deo perfectissima unitas invenitur; et unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius: consequens est ut quantum a primo principio receditur, tanto maior diversitas et variatio inveniatur in rebus. Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas, ad quas terminatur. Et ita, secundum diversitatem rerum, apparet viarum diversitas, quasi ab uno principio inchoatarum, et terminatarum ad diversa.

3340. — Per has igitur vias intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest, sed propter debilitatem intellectus nostri, nec ipsas vias perfecte cognoscere possumus. Nam cum sensus unde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versetur, quae sunt secundum se sensibilia, ut color et odor et huiusmodi; intellectus vix per huiusmodi exteriora potest ad perfectam notitiam inferioris naturae pervenire, etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfecte comprehendit. Multo igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum quarum pauca accidentia capimus sensu; et adhuc minus illorum quorum accidentia sensu capi non possunt, etsi per quosdam deficientes effectus percipiantur. Sed etsi ipsae naturae rerum essent nobis cognitae, ordo tamen earum, secundum quod a divina providentia et ad invicem disponuntur et diriguntur in finem, tenuiter nobis notus esse potest: cum ad cognoscendam rationem divinae providentiae non pertingamus. Si igitur ipsae viae imperfecte cognoscuntur a nobis, quomodo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire? Quod quia sine proportione excedit vias praedictas, etiam si vias ipsas cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset.

3341. — Quia igitur debilis erat Dei cognitio ad quam homo per vias praedictas intellectuali quodam quasi intuitu pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, ut firmior esset hominis de Deo cognitio, quaedam de seipso hominibus revelavit quae intellectum humanum excedunt.

3342. — In qua quidem revelatione, secundum congruentiam hominis, quidam ordo servatur, ut paulatim de imperfecto veniat ad perfectum: sicut in ceteris rebus mobilibus accidit.

a) P r i m o igitur sic homini revelantur ut tamen non intelligantur, sed solum quasi audita credantur: quia intellectus hominis s e c u n d u m h u n c s t a t u m, quo sensibilibus est connexus, ad ea intuenda quae omnes proportiones sensus excedunt, omnino elevari non potest.

b) Sed cum a sensibilium connexione fuerit liberatus, t u n c elevabitur ad ea quae revelantur intuenda.

3343. — Est igitur t r i p l e x c o g n i t i o hominis de divinis.

a) Quarum p r i m a est secundum quod homo naturali lumine rationis, per creaturas in Dei cognitionem ascendit.

b) S e c u n d a est prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum.

c) T e r t i a est secundum quod mens humana elevabitur ad ea quae sunt revelata perfecte intuenda.

3344. — Hanc igitur triplicem cognitionem IOB in verbis propositis insinuat. Quod enim dicit, *Ecce, haec ex parte dicta sunt viarum eius*, ad illam cognitionem pertinet qua per vias creaturarum in Dei cognitionem noster intellectus ascendit. Et quia has vias imperfecte cognoscimus, recte adiunxit, *ex parte. Ex parte enim cognoscimus:* sicut APOSTOLUS dicit, I *Cor.* 13, 9.

3345. — a) Quod vero subdit, *et cum vix parvam stillam sermonum eius audiverimus*, ad secundam cognitionem pertinet, prout divina nobis credenda per modum locutionis revelantur: *fides* enim, ut dicitur *Rom.* 10, 17, est *ex auditu, auditus autem per verbum* Dei; de quo etiam dicitur IOAN. 17, 17, *Sanctifica eos in veritate: sermo tuus veritas est.* Sic igitur, quia revelata veritas de divinis non videnda, sed credenda proponitur, recte dicit, *audiverimus*.

b) Quia vero haec imperfecta cognitio effluit ab illa perfecta cognitione qua divina veritas in seipsa videtur, dum a Deo nobis mediantibus angelis revelatur, *qui vident faciem Patris*, recte nominat *stillam*. Unde et IOEL 3, 18 dicitur: *In die illa stillabunt montes dulcedinem.*

c) Sed quia non omnia mysteria quae in Prima Veritate visa angeli et alii beati cognoscunt, sed quaedam pauca nobis revelantur, signanter addit, *parvam*. Dicitur enim *Eccli.* 43: 35 *Quis magnificat eum sicut est ab initio?* 36 *Multa abscondita sunt maiora his: pauca enim vidimus operum eius.* Et Dominus discipulis dicit, IOAN. 16, 12: *Multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo.*

d) Haec etiam pauca quae nobis revelantur, sub quibusdam similitudinibus et obscuritatibus verborum nobis proponuntur: ut ad ea quomodocumque capiendas soli studiosi perveniant, alii vero quasi occulta venerentur, et increduli lacerare non possint; unde dicit APOSTOLUS, I *ad Cor.* 13, 12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate.* Signanter igitur addit, *vix* ut difficultas ostenderetur.

3346. — a) Quod vero subdit, *Quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri?* ad tertiam cognitionem pertinet, qua Prima Veritas cognoscetur, non sicut credita, sed sicut visa: *videbimus enim eum sicuti est*, ut dicitur

cridas pelo que se ouviu, porque o intelecto humano, no estado presente de união com os sentidos, de nenhum modo pode ser elevado à intuição das coisas que excedem as proporções dos sentidos. Mas, estando livre da união com os sentidos, será elevado à intuição das coisas reveladas.

5. Há, pois, três conhecimentos do homem referentes às coisas divinas: o primeiro, enquanto o homem mediante a luz natural da razão e pelas criaturas sobe até o conhecimento de Deus; o segundo, enquanto a verdade divina que excede o intelecto humano, desce até nós pela revelação, não para ser vista como por demonstração, mas para ser crida como pronunciada por palavras; o terceiro, enquanto a mente humana é elevada à perfeita intuição das coisas reveladas.

6. Este tríplice conhecimento está insinuado nas palavras de Jó, acima citadas. Com efeito, quando ele diz: *Isto que foi dito é uma parte dos seus caminhos*, refere-se àquele conhecimento pelo qual o nosso intelecto sobe ao conhecimento de Deus pelas vias das criaturas. E porque conhecemos essas vias imperfeitamente, com acerto acrescenta: *é uma parte.* Como também o diz o Apóstolo: *Conhecemos, agora, em parte* (1Cor 3, 9). O que, após, acrescenta: *E se apenas ouvimos uma pequena gota das suas palavras*, refere-se ao segundo conhecimento, enquanto as coisas divinas nos são reveladas para serem cridas como por meio de palavras. Pois diz o Apóstolo: *A fé vem do ouvido, e o que é ouvido, da palavra de Deus* (Rm 10, 17). A respeito disto também é dito: *Santifica-os na verdade, porque a tua palavra é a verdade* (Jo 17, 17). Assim também, porque a verdade revelada referente às coisas divinas não é proposta para ser vista, mas para ser crida, acertadamente acrescenta: *ouvimos.* No entanto, porque o conhecimento imperfeito provém daquele conhecimento perfeito, no qual a verdade divina é vista em si mesma, enquanto nos é revelada por Deus por meio dos anjos, que *vêem a face do Pai* (Mt 18, 10), com razão a chama de *gota.* Donde ser dito: *Naqueles dias os mòntes gotejarão mel* (Jl 3, 1-8). Mas, como não nos são revelados todos os mistérios vistos na primeira verdade, conhecidos pelos anjos e pelos bem-aventurados, pois deles poucos nos são revelados, significativamente acrescenta: *pequena.* E, assim, é dito no Eclesiástico: *Quem o engrandecerá como ele é desde o princípio? Há muitas coisas ocultas e maiores do que estas; pouco vemos das suas obras* (Eclo 43, 35-36). Diz ainda. o Senhor aos discípulos: *Muitas coisas tenho a vos dizer, mas agora não podeis suportá-las* (Jo 16, 21). Contudo, também essas poucas coisas que nos são reveladas, nos são propostas por semelhanças e palavras veladas, para que só os estudiosos as atinjam e os outros as venerem como ocultas, e para que não possam ser deturpadas pelos incrédulos. Daí dizer o Apóstolo: *Vemos agora como por espelho, obscuramente* (1Cor 13, 12). Significativamente acrescenta então *apenas*, para indicar a dificuldade. O que vem dito após: *Quem poderá compreender os trovões do seu poder?*, refere-se ao terceiro conhecimento, no qual a primeira verdade é conhecida, não como crida, mas como vista, como diz São João: *Vê-lo-*

emos como é (1Jo 3, 2). Donde, dizer-se: *intuir*. Não poucas coisas serão percebidas dos mistérios divinos: a majestade divina será vista como também a perfeição de todos os seus bens. Por isso, disse o Senhor a Moisés: *Mostrar-te-ei todos os bens* (Ex 33, 19). Com acerto acrescenta: *do seu poder*. Ademais, a verdade não será proposta ao homem por alguns véus, mas totalmente manifesta. Donde o Senhor dizer aos discípulos: *Virá a hora em que não vos falarei mais por provérbios, mas claramente vos anunciarei as coisas do Pai* (Jo 16, 25). É, pois, significativamente dito *trovões*, para indicar a manifestação.

7. As palavras acima referidas vêm ao encontro do nosso propósito. Ora, nos livros precedentes falou-se de Deus segundo o conhecimento das coisas divinas a que pode chegar pelas criaturas a razão natural. Imperfeitamente, no entanto, e segundo a capacidade do próprio intelecto, de modo a podermos dizer com Jó: *Eis, o que foi dito é uma parte dos seus caminhos*.

Resta, pois, o que deve ser dito das coisas que nos foram reveladas por Deus e que excedem o intelecto humano.

8. Como se deva proceder em relação a elas, as palavras acima referidas nos ensinam. Com efeito, como *apenas ouvimos* essas verdades nas palavras da Escritura como *pequena gota* que desce até nós, e como não é possível no estado desta vida *compreender os trovões do seu poder*, aqui será seguido o método seguinte: as coisas transmitidas pelas palavras na Sagrada Escritura serão tomadas como princípios. Desse modo, o que ocultamente nos é transmitido nas palavras indicadas, procuraremos apreender de algum modo pela inteligência, defendendo-as dos ataques dos infiéis. No entanto, sem ter a presunção de conhecê-las perfeitamente, serão comprovadas pela autoridade da Sagrada Escritura, não por razão natural. Mas demonstraremos que elas não são contrárias à razão natural, para defendê-las dos ataques dos infiéis. Este método foi, aliás, preestabelecido no início desta obra.

9. Como a razão natural eleva-se ao conhecimento de Deus mediante as criaturas, mas como o conhecimento que temos de Deus pela fé, de modo contrário, desce mediante a revelação divina, resulta que a via de subida e de descida é a mesma. Por isso, quanto às coisas supra-racionais que se crêem, é necessário proceder como se fez nos livros precedentes quanto às coisas relativas a Deus, investigadas pela razão natural. Desse modo, em primeiro lugar, serão tratadas as coisas sobre Deus que excedem a razão e que são propostas para ser cridas, tal como a fé na Trindade. Em segundo lugar, serão tratadas aquelas coisas realizadas por Deus, que excedem a razão, como a obra da Encarnação, e as que se lhe seguem (cc. XXVII ss). Em terceiro lugar, serão tratadas aquelas coisas que excedem a razão e que são esperadas no último fim do homem, como a ressurreição e a glorificação dos corpos e a felicidade eterna das almas, bem como as coisas que com estas se relacionam (cc. LXXIX ss).

I IOAN. 3, 2. Unde dicit, *intueri*.

b) Nec aliquid modicum de divinis mysteriis percipietur, sed ipsa maiestas divina videbitur, et omnis bonorum perfectio: unde Dominus ad Moysen dixit, *Exodi* 33, 19: *Ego ostendam tibi omne bonum*. Recte ergo dicit, *magnitudinis*.

c) Non autem proponetur veritas homini aliquibus velaminibus occultata, sed omnino manifesta: unde Dominus discipulis suis dicit, IOAN. 16, 25: *Venit hora cum iam non in proverbiis loquar vobis, sed palam de Patre annuntiabo vobis*. Signanter ergo dicit, *tonitruum*, ad manifestationem insinuandam.

3347. — Competunt autem verba praemissa nostro proposito. Nam in praecedentibus de divinis sermo est habitus secundum quod ad cognitionem divinorum naturalis ratio per creaturas pervenire potest: imperfecte tamen, et secundum proprii possibilitatem ingenii, ut sic possimus dicere cum IOB, *Ecce, haec ex parte dicta sunt viarum eius*. Restat autem sermo habendus de his quae nobis revelata sunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum.

3348. — Circa quae qualiter procedendum sit, praemissa verba nos docent. Cum enim huiusmodi veritatem *vix audiverimus* in sermonibus Sacrae Scripturae quasi *stillam parvam* ad nos descendentem; nec possit aliquis in huius vitae statu *tonitruum magnitudinis intueri*; erit hic modus servandus, ut ea quae in sermonibus Sacrae Scripturae sunt tradita, quasi principia sumantur; et sic ea quae in sermonibus praedictis occulte nobis traduntur, studeamus utcumque mente capere, a laceratione infidelium defendendo; ut tamen praesumptio perfecte cognoscendi non adsit; probanda enim sunt huiusmodi auctoritate Sacrae Scripturae, non autem ratione naturali. Sed tamen ostendendum est quod rationi naturali non sunt opposita, ut ab impugnatione infidelium defendantur. Qui etiam modus in principio huius operis (52-54) praedeterminatus est.

3349. — Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converso divina revelatione descendit; est autem eadem via ascensus et descensus: oportet eadem via procedere in his quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de Deo (cf. 57):

a) Ut primo scilicet ea tractentur quae de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur, sicut est confessio Trinitatis.

b) Secundo autem, de his quae supra rationem a Deo sunt facta, sicut opus Incarnationis, et quae consequuntur ad ipsam (capp. 27 sqq.).

c) Tertio vero, ea quae supra rationem in ultimo hominum fine expectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum, et quae his connectuntur (capp. 79 sqq.).

Primeira Parte
SOBRE A TRINDADE

CAP. II. - QUOD SIT GENERATIO, PATERNITAS ET FILIATIO IN DIVINIS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 4; dist. 4, q. 1, a. 1; *Nom.* II, lect. 4 (181-184); *Ioan.* I, lect. 11 (218); *Decret.*[1] (1139, 1152); *Decret.*[2] (1187, 1197); *Trinit.* Prooem. q. 1, a. 4; *Verit.* q. 10, a. 13; I, q. 32, a. 1.

3350. — PRINCIPIUM autem considerationis a secreto divinae generationis sumentes, quid de ea secundum Sacrae Scripturae documenta teneri debeat, praemittamus. Dehinc vero ea quae contra veritatem fidei infidelitas adinvenit argumenta ponamus (cap. 10): quorum solutione subiecta (capp. 11-14), huius considerationis propositum consequemur.

3351. — *a*) Tradit igitur nobis SACRA SCRIPTURA in divinis *paternitatis* et *filiationis* nomina, Iesum Christum *Filium Dei* contestans. Quod in scriptura Novi Testamenti frequentissime invenitur. Dicitur enim MATTH. 11, 27: *Nemo novit Filium nisi Pater: neque Patrem quis novit nisi Filius.*

b) Ab hoc MARCUS suum Evangelium coepit[1], dicens: *Initium Evangelii Iesu Christi, Filii Dei.*

CAPÍTULO II
HÁ EM DEUS GERAÇÃO, PATERNIDADE E FILIAÇÃO

1. Tendo como princípio deste tratado o mistério da geração divina, vejamos o que primeiramente dela se deve reter segundo os ensinamentos da Sagrada Escritura. Em seguida, consideremos os argumentos contra a verdade da fé, formulados pelos infiéis (c. X). Vista a refutação dos mesmos (cc. XI-XIV), temos então conseguido atingir a finalidade deste tratado.

2. A Sagrada Escritura atribui a Deus os nomes *paternidade* e *filiação*, ao afirmar que Jesus Cristo é *Filho de Deus*, e isto se encontra freqüentemente nos livros do Novo Testamento. Assim é dito em Mateus: *Ninguém conheceu o Filho, senão o Pai; e ninguém conheceu o Pai, senão o Filho* (Mt 11, 27). Marcos inicia o seu Evangelho partindo desta afirmação: *Início do Evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus* (Mc 1, 1). João Evangelista

freqüentemente diz o mesmo, pois escreve: *O Pai ama o Filho e tudo lhe deu em mãos* (Jo 3, 35); *Assim como o Pai ressuscita e vivifica os mortos, também o Filho vivifica a quem quer* (Jo 5, 21). O apóstolo Paulo, muitas vezes, intercala nos seus textos estas palavras: *Segregado para o Evangelho de Deus, que anteriormente havia sido prometido pelos seus profetas nas Escrituras Santas, a respeito do seu Filho* (Rm 1, 1); *Muitas vezes e de muitos modos falou Deus antigamente a nossos pais por meio dos profetas e, nestes dias, falou-nos por seu Filho* (Hb 1, 1).

3. O Antigo Testamento refere-se também ao Filho, embora raramente. É dito nos Provérbios: *Qual é o seu nome e qual o nome do seu Filho?* (Pr 30, 4); lê-se também nos Salmos: *O Senhor me disse, tu és meu Filho* (Sl 2, 7); *Ele me invocará, tu és meu Pai* (Sl 88, 27).

Pretendem alguns mudar o sentido das últimas palavras destes dois textos, atribuindo a Davi o texto: *O Senhor me disse, tu és meu filho,* e a Salomão, o texto: *Ele me invocará, tu és meu pai.* Não obstante as palavras que se seguem aos dois versículos de nenhum modo confirmam tal interpretação. Com efeito, não se pode atribuir a Davi o que se segue: *Eu hoje te gerei* (Sl 2, 7), nem o que é dito depois: *Dar-te-ei os povos como herança e teus domínios até os confins da terra* (Sl 2, 8), pois o reino de Davi não se estendeu até os confins da terra, como atesta a história narrada no livro dos Reis. Outrossim, a Salomão não pode ser atribuído o que é dito: *Ele me invocará, tu és meu pai,* pois logo após se lê: *Porei para sempre a sua descendência e o seu trono enquanto perduram os céus* (Sl 88, 30).

Depreende-se então que das supraditas palavras alguma coisa possa ser atribuído a Davi e a Salomão e outras coisas, não. Contudo, tais palavras referem-se a Davi e a Salomão como figuras de outro, no qual se cumprirão todas essas coisas, conforme o estilo da Escritura.

4. E como os nomes *pai* e *filho* supõem uma *geração*, a Escritura também não omitiu o nome de *geração divina*. Pois, como foi dito, lê-se no Salmo: *Eu hoje te gerei.* Lê-se, também, nos Provérbios: *Antes dos abismos fui gerada, ... antes dos montes fui concebida* (Pr 8, 24-25), ou, segundo outra versão: *Antes de todos os montes o Senhor me gerou.* É dito também em Isaías: *Acaso, eu que faço os outros terem parto, também não terei parto?, diz o Senhor: Eu que dou a geração aos outros, serei estéril?, diz o Senhor* (Is 66, 9). Embora esses versículos possam se referir à multiplicação dos filhos de Israel, na volta do cativeiro para a sua terra, porque antes está escrito: *Sião deu à luz aos seus filhos* (Is 66, 8), contudo isto não contradiz a nossa interpretação acima posta. Porque, qualquer sentido que lhe seja dado, permanece contudo firme e invariável o sentido contido na palavra de Deus, isto é, se Deus dá a geração a outras coisas, Deus não será estéril. Nem será conveniente que quem faz os outros gerarem, gere por semelhança, e não propriamente, até porque uma coisa é mais nobre na causa do que nos efei-

c) IOANNES etiam Evangelista hoc frequenter ostendit: dicitur enim IOAN. 3, 35: *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu eius;* et IOAN. 5, 21: *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat.*

d) PAULUS etiam Apostolus haec verba frequenter interserit: dicit enim, *Rom.* 1, se 1 *segregatum in Evangelium Dei,* 2 (*quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis Sanctis*) *de Filio suo;* et *ad Hebr.* 1, 1: *Multifariam multisque modis olim Deus loquens Patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.*

3352. — Hoc etiam traditur, licet rarius, in scriptura Veteris Testamenti. Dicitur enim *Proverb.* 30, 4: *Quod nomen eius? Et quod nomen Filii eius, si nosti?* In *Psalmo* etiam legitur: *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu.* Et iterum: *Ipse invocavit me, Pater meus es tu.*

3353. — *a*) Et quamvis haec duo ultima verba ALIQUI vellent ad sensum alium retorquere, ut quod dicitur, *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu,* ad ipsum David referatur; quod vero dicitur, *Ipse invocavit me, Pater meus es tu,* Salomoni attribuatur: tamen ea quae coniunguntur utrique, hoc non omnino ita esse ostendunt.

b) Neque enim David potest competere quod additur, *Ego hodie genui te;* et quod subditur, *Dabo tibi gentes hereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae,* cum eius regnum usque ad terminos terrae non fuerit dilatatum, ut historia Libri *Regum* declarat.

c) Neque etiam Salomoni potest omnino competere quod dicitur, *Ipse invocavit me, Pater meus es tu:* cum subdatur *Ponam in saeculum saeculi sedem eius, et thronum eius sicut dies caeli.*

d) Unde datur intelligi quod, quia quaedam praemissis verbis annexa David vel Salomoni possint congruere, quaedam vero nequaquam, quod de David et Salomone haec verba dicantur, secundum morem Scripturae, in alterius figuram, in quo universa compleantur.

3354. — *a*) Quia vero nomina *patris* et *filii* generationem aliquam consequuntur, ipsum etiam *divinae generationis* nomen Scriptura non tacuit. Nam in *Psalmo,* ut dictum est, legitur: *Ego hodie genui te.*

b) Et *Proverb.* 8, dicitur: 24 *Nondum erant abyssi et ego iam concepta eram:* 25 *ante omnes colles ego parturiebar;* vel secundum aliam litteram: *Ante omnes colles generavit me Dominus.*

c) Dicitur etiam ISAIAE ult.: *Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus. Si ego, qui generationem ceteris tribuo, sterilis ero? ait Dominus Deus.* Et licet dici possit hoc esse referendum ad multiplicationem filiorum Israel de captivitate revertentium in terram suam, quia praemittitur, *Parturivit et peperit Sion filios suos,* tamen hoc proposito non obsistit. Ad quodcumque enim ratio aptetur, ipsa tamen ratio, quae ex Dei ore inducitur, firma et stabilis manet: ut, si ipse aliis generationem tribuat, sterilis non sit. Nec esset conveniens ut qui alios vere generare facit, ipse non vere, sed per similitudinem

generet: cum oporteat nobilius esse aliquid in causa quam in causatis, ut ostensum est (cap. 1).

d) IOAN. etiam 1 dicitur: 14 *Vidimus gloriam eius quasi Unigeniti a Patre*, et iterum: 18 *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.*

e) Et PAULUS dicit, *Hebr.* 1, 6: *Et cum iterum introducit Primogenitum in orbem terrae, dicit: Et adorent eum omnes angeli Dei.*

tos, como foi demonstrado (c. I). Diz também João: *Vimos a sua glória como do. Unigênito do Pai*, e: *O Filho Unigênito, que está no seio do Pai, nos deu a conhecer* (Jo 1, 14; 18). Também diz Paulo: *Quando de novo introduziu o Unigênito no mundo, falou: Adorem-no todos os anjos de Deus* (Hb 1, 6).

CAP. III. - QUOD FILIUS DEI SIT DEUS.

LOCI CONGR. - *Ioan.* III, lect. 3 (477, 479); X, lect. 6 (1456, 1458-1462, 1466); I, q. 27, a. 2 ad 3; q. 33, a. 3 ad 2; III, q. 23, a. 4; q. 43, a. 4; *Symb.* art. 2 (887).

3355. — *a*) CONSIDERANDUM tamen quod praedictis nominibus Divina Scriptura utitur etiam ad creationem rerum ostendendam: dicitur enim IOB 38: 29 *Quis est pluviae pater? Vel quis genuit stillas roris?* 29 *De cuius utero egressa est glacies? Et gelu de caelo quis genuit?*

b) Ne igitur nihil aliud ex *paternitatis, filiationis* et *generationis* vocabulis intelligeretur quam creationis efficacia, addidit SCRIPTURAE auctoritas ut eum quem *filium* et *genitum* nominabat, etiam Deum esse non taceret, ut sic praedicta generatio aliquid amplius quam creatio intelligeretur.

c) Dicitur enim IOAN. 1, 1: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* Et quod *Verbi* nomine Filius intelligatur, ex consequentibus ostenditur: nam subdit: 14 *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre.*

d) Et PAULUS dicit, TIT. 3, 4: *Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei.*

3356. — *a*) Hoc etiam Veteris Testamenti scriptura non tacuit, Christum Deum nominans. Dicitur enim in *Psalmo*: *Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi, virga directionis virga regni tui: dilexisti iustitiam, et odisti iniquitatem.* Et quod ad Christum dicatur, patet per id quod subditur: *Propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis.*

Et ISAIAE 9, 6 dicitur: *Parvulus natus est nobis, et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum eius; et vocabitur nomen eius Admirabilis, Consiliarius, Deus fortis, Pater futuri saeculi, Princeps pacis.*

3357. — Sic igitur ex SACRA SCRIPTURA docemur Filium Dei, a Deo genitum, Deum esse. Filium autem Dei Iesum Christum Petrus confessus est, ei dicens: *Tu es Christus, Filius Dei vivi.* Ipse igitur et Unigenitus est, et Deus est.

CAPÍTULO III
O FILHO DE DEUS É DEUS

1. Deve-se ainda considerar que a Sagrada Escritura usa os nomes supracitados também para designar a criação das coisas, pois é dito em Jó: *Quem é o pai da chuva? Quem gerou as gotas do orvalho? De qual útero saiu o gelo? E a neve, quem a gerou?* (Jó 38, 28-29). Por isso, para que os termos *paternidade, geração* e *filiação* sejam entendidos não só como referentes à eficácia da criação, a autoridade da Escritura acrescentou que a quem se atribuía os nomes de *filho* e *gerado* não se omitisse que também era Deus, de modo que a referida geração designasse algo mais que criação. Com efeito, é dito: *No princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus, e Deus era o Verbo* (Jo 1, 1). E que pelo nome de Verbo se entende o Filho, depreende-se do que vem logo após, sendo acrescentado: *O Verbo se fez carne e habitou entre nós, e vimos a sua glória como a do Unigênito do Pai.* E Paulo diz: *Apareceu a benignidade e a humanidade do Salvador, nosso Deus* (Tt 3, 4).

2. O Antigo Testamento também não omitiu isso, chamando Cristo de Deus, pois é dito no Salmo: *O teu trono, Deus, pelos séculos dos séculos, e o cetro de retidão é o cetro do teu reino; amaste a justiça e odiaste a iniquidade* (Sl 44, 7-8). Que isto se refere a Cristo, depreende-se do que vem logo após: *Por isso Deus, o teu Deus, ungiu-te com o óleo da alegria, mais que aos teus companheiros.* Está ainda escrito: *Nasceu-nos um menino, um filho nos foi dado, e o principado veio para os seus ombros. Será chamado pelo nome de Admirável, Conciliador, Deus forte, Pai do século futuro, Príncipe da paz* (Is 9, 6).

3. Desse modo, portanto, a Sagrada Escritura nos ensina que o Filho de Deus, gerado de Deus, é Deus. Ademais, Pedro confessou que Jesus Cristo é o Filho de Deus, dizendo-lhe: *Tu és o Cristo, Filho do Deus vivo* (Mt 16, 16). Logo, ele é Unigênito e é Deus.

CAPÍTULO IV
A OPINIÃO DE FOTINO SOBRE O FILHO DE DEUS, E A REFUTAÇÃO DA MESMA

1. Homens perversos, procurando interpretar a seu modo a verdade desta doutrina, formaram a respeito do que acima está exposto muitas opiniões sem valor. Entre eles, uns consideraram ser este o costume da Escritura chamar de *filhos de Deus* os que são justificados pela graça divina, comprovando-o pelos textos seguintes: *Deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus, aos que crêem no seu nome* (Jo 1, 12); *O Espírito dá testemunho ao nosso espírito de que somos filhos de Deus* (Rm 8, 16); *Vede que caridade mostrou-nos o Pai, pois somos chamados de filhos de Deus e o somos* (1Jo 3, 1). A estes a Escritura também não se exime de dizer que são *gerados por Deus*, segundo está dito: *Por sua própria vontade gerou-nos pelo Verbo da Verdade* (Tg 1, 18); *Todo aquele que nasceu em Deus não peca, porque a semente de Deus está nele* (1Jo 3, 9). E o que é mais admirável, atribui-se-lhes o nome da *divindade*, tendo o Senhor dito a Moisés: *Coloquei-te como Deus para Faraó* (Ex 7, 1). E, no Salmo, é dito: *Eu disse: sois deuses e todos vós sois filhos do Altíssimo* (Sl 81, 6). Disse também o Senhor: *Chamo de deuses àqueles aos quais foi dirigida a palavra de Deus* (Jo 10, 35).

Opinando que Jesus Cristo é simples homem, que teve início na Virgem Maria e que recebeu, por causa dos merecimentos da sua vida santa, a honra da divindade mais do que os outros, cogitaram que Cristo foi dito Filho de Deus como os outros homens o são, devido ao espírito de adoção e gerados pela graça. Afirmavam também que é chamado de Deus, na Escritura, por certa assimilação com Deus; não por natureza, mas por uma participação na bondade divina, como se diz dos santos: *Para nos tornarmos participantes da natureza divina, fugindo da corrupção que há no mundo pela concupiscência* (2Pd 1, 4).

2. Procuraram eles a confirmação da posição que adotavam na autoridade da Sagrada Escritura. Com efeito, o Senhor disse: *Foi-me dado todo o poder no céu e na terra* (Mt 28, 18). Ora, se fosse Deus antes dos tempos, não teria recebido no tempo o poder. Diz o Apóstolo a respeito do Filho: *Foi feito para ele* (isto é, para Deus), *do sêmen de Davi segundo a carne e foi predestinado como Filho de Deus poderoso* (Rm 1, 3-4). Ora, o que é predestinado e feito não é eterno. Diz ainda o Apóstolo: *Fez-se obediente até à morte, morte da cruz. Por isso, Deus o exaltou e deu-lhe um nome que está acima de todo nome* (Fl 2, 8). Donde se depreende que está manifesto que por causa do mérito da obediência e da paixão recebeu a honra divina e foi exaltado sobre todas as coisas.

CAP. IV. - QUID OPINATUS SIT PHOTINUS DE FILIO DEI, ET EIUS IMPROBATIO.

LOCI CONGR. - *Matth.* I (21); VIII (686); IX (750); XXVI (2299); *Ioan.* Prolog. (10); I, lect. 1 (64), 5 (126), 14 (274); V, lect. 5 (786); VI, lect. 5 (935); *Rom.* I, lect. 2 (29-33); *Gal.* IV, lect. 2 (202, 204); *Philip.* II, lect. 2 (54, 62), 3 (70); *Hebr.* I, lect. 4 (163); III, q. 2, a. 11; q. 16, a. 1; q. 28, a. 1; q. 35, a. 4; *Symb.* art. 2 (888).

3358. — HUIUS autem Doctrinae veritatem QUIDAM perversi homines suo sensu metiri praesumentes, de praemissis vanas et varias opiniones conceperunt.

3359. — *a*) Quorum QUIDAM consideraverunt hanc esse Scripturae consuetudinem, eos qui divina gratia iustificantur, *filios Dei* dici: secundum illud IOAN. 1, 12, *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius.* Et *Rom.* 8, 16, dicitur: *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei.* Et 1 IOAN. 3, 1 *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater ut filii Dei nominemur et simus.*

b) Quos etiam *a Deo genitos esse* Scriptura non tacet. Dicitur enim IAC. 1, 18: *Voluntarie genuit nos verbo veritatis.* Et 1 IOAN. 3, 9, dicitur: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.*

c) Et, quod est mirabilius, eiusdem nomen *divinitatis* adscribitur. Dominus enim dixit ad Moysen: *Ego constitui te deum Pharaonis.* Et in *Psalmo*: *Ego dixi, dii estis, et filii Excelsi omnes;* et, sicut Dominus dicit, IOAN. 10, 35: *Illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est.*

3360. — Per hunc ergo modum, OPINANTES Iesum Christum purum hominem esse, et ex Maria Virgine initium sumpsisse, et per beatae vitae meritum divinitatis honorem prae ceteris fuisse adeptum, aestimaverunt eum, similiter aliis hominibus, per adoptionis spiritum Dei filium; et per gratiam ab eo genitum; et per quandam assimilationem ad Deum in Scripturis dici Deum, non per naturam, sed per consortium quoddam divinae bonitatis, sicut et de sanctis dicitur II PETR. 1, 4: *ut efficiamini divinae consortes naturae, fugientes eius quae in mundo est concupiscentiae corruptionem.*

3361. — Hanc autem positionem Sacrae Scripturae auctoritate confirmare nitebantur.

3362. — Dicit enim Dominus, MATTH. ult.: *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Quod si ante tempora Deus esset, potestatem ex tempore non accepisset.

3363. — Item, *Rom.* 1, dicitur de Filio quod 3 *factus est ei*, scilicet Deo, *ex semine David secundum carnem;* et quod 4 *praedestinatus est Filius Dei in virtute.* Quod autem praedestinatur et factum est, videtur non esse aeternum.

3364. — Item. APOSTOLUS dicit, *ad Philipp.* 2, 8: *Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis: propter quod Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen.* Ex quo videtur ostendi quod propter obedientiae et passionis meritum divino sit honore donatus, et super omnia exaltatus.

3365. — PETRUS etiam dicit, *Act.* 2, 36:

Certissime ergo sciat omnis domus Israel quia Dominum eum et Christum Deus fecit hunc Iesum, quem vos crucifixistis. Videtur igitur ex tempore Deus esse factus, non ante tempora natus.

3366. — Adducunt etiam in fulcimentum suae opinionis ea quae in Scripturis de Christo ad defectum pertinere videntur: sicut quod femineo portatur utero, et profectum aetatis accepit, esuriem passus est, et lassitudine fatigatus, et morti subiectus; quod sapientia profecit, iudicii se nescire diem confessus est, et mortis terrore concussus est; et alia huiusmodi, quae Deo per naturam existenti convenire non possent. Unde concludunt quod per meritum honorem divinum adeptus est per gratiam, non quod esset naturae divinae.

3367. — Hanc autem positionem primo adinvenerunt quidam antiqui haeretici, CERINTHUS et EBION; quam postea PAULUS SAMOSATENUS instauravit; et postea a PHOTINO est confirmata, ut qui hoc dogmatizant, PHOTINIANI nuncupentur.

3368. — *a*) Diligenter autem verba SACRAE SCRIPTURAE considerantibus apparet non hunc sensum in ea contineri quem praedicti homines sua opinione conceperunt. Nam cum Salomon dicat, *Nondum erant abyssi et ego iam concepta eram*, satis ostendit hanc generationem ante omnia corporalia extitisse. Unde relinquitur quod Filius a Deo genitus initium essendi a Maria non sumpsit.

b) Et licet haec, et alia similia testimonia depravare conati fuerint perversa expositione, dicentes haec secundum praedestinationem debere intelligi, quia scilicet ante mundi conditionem dispositum fuit ut ex Maria Virgine Dei Filius nasceretur, non quod Dei Filius fuerit ante mundum; convincantur quod non solum in praedestinatione, sed etiam realiter fuerit ante Mariam. Nam post praemissa verba Salomonis subiungitur: *Quando appendebat fundamenta terrae, cum eo eram cuncta componens*: si autem in sola praedestinatione fuisset, nihil agere potuisset.

c) Hoc etiam ex verbis Ioannis Evangelistae habetur: nam cum praemisisset, *In principio erat Verbum*, quo nomine Filius intelligitur, ut ostensum est (3355 c); ne quis hoc secundum praedestinationem accipere possit, subdit: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*, quod verum esse non posset nisi realiter ante mundum extitisset.

d) Item, Filius Dei dicit, IOAN, 3, 13: *Nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, filius hominis, qui est in caelo*; et iterum, IOAN. 6, 38: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me*. Apparet ergo eum fuisse antequam de caelo descenderet.

3369. — Praeterea. Secundum praedictam positionem, homo per vitae meritum profecit in Deum. APOSTOLUS autem e converso ostendit quod, cum Deus esset, factus est homo. Dicit enim, *ad Philipp*. 2: 6 *Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo*: 7 *sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in simili-*

Diz também Pedro: *Tende por certo, toda casa de Israel, que Deus o fez Senhor e Cristo a este Jesus que crucificastes* (At 2, 36). Conclui-se, pois, que foi feito no tempo e que não nasceu antes dos tempos.

3. Para apoio da sua opinião, trazem ainda o que na Escritura parece ser atribuído a Cristo como defeito, como o ter sido carregado em útero feminino, ter crescido em idade, ter tido fome, ter-se fatigado pelo cansaço e ter-se sujeitado à morte. Além disso, cresceu em sabedoria, confessou desconhecer o dia do juízo e perturbou-se ante o terror da morte. Apresentam ainda outras coisas semelhantes que não podem convir a quem existe na natureza divina. Daí, por fim, concluírem que por merecimento conseguiu a graça da honra divina, mas que não era de natureza divina.

4. Esta opinião fora primeiramente ventilada por antigos heréticos, como Cerinto e Ebião e, posteriormente, Paulo de Samósata a promoveu. Finalmente, ela foi reassumida por Fotino. Por esse motivo, os que a seguem são chamados de Fotinianos.

5. Se atentamente considerarmos as palavras da Sagrada Escritura, veremos que o sentido das mesmas não é o cogitado por aqueles homens. Com efeito, Salomão ao dizer: *Ainda não havia os abismos e eu já estava concebida* (Pr 9, 24), mostra claramente que esta geração já existia antes de todas as coisas. Daí concluir-se que o Filho gerado de Deus não teve de Maria o início do seu ser. E embora tentassem destruir este e outros testemunhos com falsa interpretação, ao afirmarem que aquelas palavras deveriam ser entendidas no sentido de predestinação, porque antes da criação do mundo fora determinado que o Filho de Deus nasceria da Virgem Maria, e não no sentido de que já existia antes do mundo, contudo, estes testemunhos levam à convicção de que não só quanto à predestinação, como também na realidade, ele existiu antes de Maria. Assim é que, após as citadas palavras, Salomão acrescenta: *Quando dava os fundamentos à terra, eu estava fazendo tudo com ele* (Pr 19, 30). Ora, se estivesse somente segundo a predestinação, nada poderia fazer.

Isto está também contido nas palavras de João, pois, como colocasse antes: *No princípio era o Verbo* (Jo 1, 1), que corresponde ao nome do Filho, como acima foi demonstrado (c. III), para que isto não fosse entendido como referente à predestinação, continua: *Tudo por ele foi feito e sem ele nada foi feito* (Jo 1, 3), o que não seria verdadeiro se realmente não existisse antes do mundo.

Além disso, o Filho de Deus diz: *Ninguém sobe ao céu senão quem veio do céu, o filho do homem, que está no céu* (Jo 3, 13), e: *Vim do céu, não para fazer a minha vontade, mas a daquele que me enviou* (Jo 6, 38). Logo, é evidente que existiu antes de baixar do céu.

6. Além disso, segundo a afirmação supramencionada o homem cresce para Deus pelo merecimento da vida. Ora, em contrário, o Apóstolo mostra que ele, sendo Deus, fez-se homem, ao dizer: *Tendo a condição divina, não reivindicou o direito de ser equiparado a Deus, mas despojou-se a si mesmo, tomando a condição de servo, fez-se semelhante aos homens, e mostrou-se como homem*

(Fl 2, 6). Logo, a sentença supramencionada repugna ao que diz o Apóstolo.

7. Além disso, entre os que tiveram a graça de Deus, Moisés a teve em abundância, e dele é dito: *Deus falou com ele face a face tal como um amigo fala com outro* (Ex 33, 11). Ora, se Jesus Cristo fosse Filho de Deus só por graça de adoção, como os outros santos, pelo mesmo motivo que Cristo, Moisés teria sido chamado de filho, embora Cristo também fosse dotado de mais abundantes graças, pois, entre os santos, um é mais repleto de graças que outro, mas todos são pela mesma razão chamados de filhos de Deus. Mas Moisés não é chamado de filho do mesmo modo que Cristo o é. Com efeito, distingue-se Cristo de Moisés como o filho se distingue do servo, pois lê-se na Carta aos Hebreus: *Moisés era fiel em toda sua casa como servo, em testemunho das coisas que serão ditas, mas Cristo era na sua casa como filho* (Hb 3, 5). Logo, é manifesto que Cristo não é dito Filho de Deus pela graça de adoção, como os demais santos.

8. Pela mesma razão, pode-se depreender de muitos outros lugares da Escritura, que Cristo é, de modo singular e de preferência aos outros, chamado Fiho de Deus. Com efeito, algumas vezes é sem os outros e singularmente chamado de Filho, como o foi na voz do Pai que soou no batismo: *Este é meu filho dileto, no qual pus as minhas complacências* (Mt 3, 17). Outras vezes, é chamado *Unigênito: O Unigênito que está no seio do Pai, ele mesmo narrou* (Jo 1, 18). Ora, se fosse chamado filho como os outros comumente o são, não poderia ser chamado de Unigênito. E ainda é chamado *Primogênito*, para mostrar que há uma derivação da sua filiação para os outros, segundo este texto: *Aos que antes conheceu, a estes predestinou a serem semelhantes à imagem do seu Filho, para que este seja o primogênito de muitos irmãos* (Rm 8, 29); *Enviou Deus o seu Filho para que recebessem a adoção de filhos* (Gl 4, 4). Logo, ele é Filho de Deus por outra razão, pois os outros são filhos pela semelhança com a filiação de Cristo.

9. Além disso, algumas obras são, na Escritura, de tal modo atribuídas a Deus, que não podem convir a outrem, como a santificação das almas e a remissão dos pecados. Com efeito, é dito: *Eu, o Senhor que vos santifico* (Lv 20, 8); *Eu é que apago as vossas iniqüidades* (Is 43, 25). Ora, estas duas coisas a Escritura atribui a Cristo. Assim, lê-se na Escritura: *Todos, o que santifica e os santificados, vêm de um só* (Hb 2, 11); *Jesus, para santificar com o seu sangue o povo, sofreu fora da porta* (Hb 13, 12). E o próprio Senhor afirmou de si que *tinha poder de perdoar os pecados* (Mt 9, 6), e o confirmou pelos milagres. Isto também fora prenunciado a respeito de Cristo nas palavras do anjo, quando disse: *Ele salvará o povo dos seus pecados* (Mt 1, 21). Logo, Cristo não é chamado Deus ao santificar e perdoar os pecados, como são chamados de deuses os que são santificados e têm os seus pecados perdoados, mas como tendo o poder e a natureza da divindade.

tudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Repugnat igitur praedicta positio Apostolicae sententiae.

3370. — Adhuc. Inter ceteros qui Dei gratiam habuerunt, Moyses eam habuit copiose, de quo dicitur *Exod.* 33, 11, quod *loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum.* Si igitur Iesus Christus non diceretur Dei Filius nisi propter gratiam adoptionis, sicut alii sancti, eadem ratione Moyses filius diceretur et Christus, licet etiam abundantiori gratia Christus fuerit dotatus: nam et inter alios sanctos, unus alio maiori gratia repletur, et tamen omnes eadem ratione filii Dei dicuntur. Moyses autem non eadem ratione dicitur filius qua Christus. Distinguit enim Apostolus Christum a Moyse sicut filium a servo: dicitur enim *ad Hebr.* 3, 5: *Moyses quidem fidelis erat in tota domo eius tanquam famulus, in testimonium eorum quae dicenda erant: Christus autem tanquam filius in domo sua.* Manifestum est ergo quod Christus non dicitur Dei Filius per adoptionis gratiam, sicut alii sancti.

3371. — Similis etiam ratio ex pluribus aliis Scripturae locis colligi potest, quae quodam singulari modo Christum prae aliis Dei Filium nominat,

a) quandoque quidem, absque aliis, singulariter eum *Filium* nominat: sicut vox Patris intonuit in baptismo, *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui.*

b) Quandoque eum *Unigenitum* nominat: sicut IOAN. 1, 14, *Vidimus eum quasi Unigenitum a Patre;* et iterum, 18 *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Si autem communi modo, sicut et alii, filius diceretur, unigenitus dici non posset.

c) Quandoque etiam et *Primogenitus* nominatur, ut quaedam derivatio filiationis ab eo in alios ostendatur: secundum illud *Rom.* 8, 29: *Quos praescivit et praedestinavit fieri conformes* imagini *Filii* eius, *ut sit ipse primogenitus in multis fratribus;* et *Gal.* 4, 4 dicitur: *Misit Deus Filium suum ut adoptionem filiorum reciperemus.* Alia ergo ratione ipse est Filius, per cuius filiationis similitudinem alii filii dicuntur.

3372. — Amplius. Quaedam opera in Scripturis Sacris ita Deo proprie attribuuntur quod alteri convenire non possunt, sicut sanctificatio animarum, et remissio peccatorum: dicitur enim *Levit.* 20, 8: *Ego Dominus, qui sanctifico vos;* et ISAIAE 43, 25: *Ego sum qui deleo iniquitates* vestras *propter me.* Utrumque autem horum Christo Scriptura attribuit. Dicitur enim *ad Hebr.* 2, 11: *Qui sanctificat et qui sanctificantur, ex uno omnes;* et *ad Hebr.* ult.: *Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Ipse etiam Dominus de se protestatus est *quod haberet potestatem remittendi peccata,* et miraculo confirmavit, ut habetur MATTH. 9, 6. Hoc etiam angelus de ipso praenuntiavit, *Ipse,* inquiens, *salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Non igitur Christus, et sanctificans et peccata remittens, sic dicitur Deus sicut dicuntur dii hi qui sanctificantur, et quorum peccata remittuntur: sed sicut virtutem et naturam divinitatis habens.

3373. — Illa vero Scripturae testimonia quibus ostendere nitebantur quod Christus non esset Deus per naturam, efficacia non sunt ad eorum propositum ostendendum. Confitemur enim in Christo Dei Filio, post Incarnationis mysterium, duas naturas, humanam scilicet et divinam. Unde de eo dicuntur et quae Dei sunt propria, ratione divinae naturae; et quae ad defectum pertinere videntur, ratione humanae naturae, ut infra (capp. 9, 27) plenius explanabitur. Nunc autem, ad praesentem considerationem de divina generatione, hoc sufficiat monstratum esse secundum Scripturas quod Christus Dei Filius et Deus dicitur non solum sicut purus homo per gratiam adoptionis, sed propter divinitatis naturam.

10. Os testemunhos da Escritura, com os quais pretendem demonstrar que Cristo não é Deus por natureza, não são válidos para provar as afirmações deles. Ora, nós confessamos que em Cristo Filho de Deus, após ter-se realizado o mistério da Encarnação, há duas naturezas: a humana e a divina. Por isso, atribuem-se a ele as coisas próprias de Deus, em razão da natureza divina, e o que parece pertencer aos defeitos, em razão da natureza humana, como posteriormente explanaremos melhor (cc. IX–XXVII). No entanto, agora, no tocante à consideração presente da geração divina, é suficiente o que foi apresentado segundo as Escrituras a respeito de que Cristo é chamado Filho de Deus e Deus, não só como puro homem, pela geração de adoção, como também pela natureza da sua divindade.

CAP. V. - Opinio Sabellii de Filio Dei, et eius improbatio.

Loci congr. - I *Sent.* dist. 2, a. 5; dist. 24, q. 2, a. 1; *Matth.* I (21); XI (958, 964); *Ioan.* I, lect. 1 (64); V, lect. 3 (749), 4 (769), 5 (783); VII, lect. 2 (1037); VIII, lect. 2 (1154), 5 (1237); X, lect. 5 (1451); XII, lect. 7 (1696); XIV, lect. 3 (1887, 1895), 4 (1911); XVII, lect. 1 (2181), 5 (2248); *Rom.* I, lect. 2 (31, 34); I, q. 27, a. 1; *Decret.*[1] (1153); *Art.* (600); *Symb.* art. 2 (889).

3374. — Quia vero omnium de Deo recte sentientium haec est fixa mentis conceptio, quod non possit esse nisi unus Deus, quidam, ex Scripturis concipientes quod Christus sit vere et naturaliter Deus ac Dei Filius, unum Deum esse confessi sunt Christum Dei Filium et Deum Patrem: nec tamen quod Deus Filius dicatur secundum suam naturam aut ab aeterno, sed ex tunc filiationis nomen accepit ex quo de Maria Virgine natus est per Incarnationis mysterium. Et sic omnia quae Christus secundum carnem sustinuit, Deo Patri attribuebant: puta esse filium Virginis, conceptum et natum esse ex ipsa, passum, mortuum et resurrexisse, et alia omnia quae Scripturae de Christo secundum carnem loquuntur.

3375. — Hanc autem positionem confirmare nitebantur Scripturae auctoritatibus.

3376. — *a*) Dicitur enim *Exod.* 20: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est.* Et *Deut.* 32, 39: *Videte quod ego sum solus, et non est alius praeter me.*

b) Et Ioan. 5: *Pater in me manens, ipse facit opera* et 14: 9 *Qui videt me, videt et Patrem; et,* 11 *Ego in Patre, et Pater in me est.*

c) Ex quibus omnibus concipiebant Deum Patrem ipsum Filium dici ex Virgine incarnatum.

3377. — Haec autem fuit opinio Sabellianorum, qui et Patripassiani sunt dicti, eo quod Patrem passum esse confitentur, asserentes ipsum Patrem esse Christum.

3378. — *a*) Haec autem positio, etsi a praedicta (cap. praec.) differat quantum ad Christi divinitatem, nam haec Christum verum et naturalem Deum esse con-

CAPÍTULO V
A OPINIÃO DE SABÉLIO SOBRE O FILHO DE DEUS, E A REFUTAÇÃO DA MESMA

1. Sendo invariável o pensamento de todos os que concebem retamente Deus como havendo um só Deus, alguns, sabendo pelas Escrituras que Cristo é verdadeiro e naturalmente Deus e Filho de Deus, afirmaram que Cristo, o Filho de Deus, e o Deus Pai constituem um só Deus, e negam que Deus seja chamado de Filho por sua natureza e desde a eternidade, mas que recebeu o atributo da filiação desde que nasceu da Virgem Maria, pelo mistério da Encarnação. Desse modo, tudo que Cristo suportou segundo a carne atribuíam a Deus Pai, a saber: ser filho da virgem, ter sido concebido, ter dela nascido, ter padecido, morto e ressuscitado, e tudo o mais que as Escrituras dizem de Cristo segundo a carne.

2. Com efeito, procuraram confirmar a sua opinião com autoridades da Escritura, pois nela está dito: *Ouve, Israel, o Senhor teu Deus é um só* (Ex 20, 2-3; cf. Dt 6, 4); *Vede que eu sou único e não há outro além de mim* (Dt 32, 39); *O Pai, que está em mim, faz as obras* (Jo 5, 19; 14, 10) *quem vê a mim, vê o Pai* (Jo 14, 9-11); *Eu estou no Pai e o Pai, em mim* (Jo 14, 11). De todos estes textos concluíam que Deus Pai é chamado o Filho que recebeu da Virgem a carne. Esta foi a afirmação dos Sabelianos, chamados também de Patripassianos, porque diziam que o Pai padeceu e que o próprio Pai é o Cristo.

3. Embora esta sentença difira da precedente (c. prec.) no tocante à divindade de Cristo, pois afirma que Cristo é verdadeiro e natural Deus, o que é negado, contudo, pela primeira no tocante à geração e à filiação, em

ambas coincide. Com efeito, como a primeira sentença afirma a geração e a filiação, segundo as quais Cristo é chamado de Filho e que não existiu antes de Maria, também a segunda afirma. Por isso, nenhuma delas refere a geração e a filiação à natureza divina, mas só à natureza humana. Esta sentença tem ainda de próprio que, ao falar do Filho de Deus, não designa uma pessoa subsistente, mas uma certa propriedade superveniente à pessoa já existente, pois o próprio Pai é que recebe o nome de Filho ao ter a sua carne vinda da Virgem, não como se fosse este pessoa subsistente distinta do Pai.

4. Porém, a falsidade de tal sentença é claramente demonstrada pela autoridade da Escritura, pois nela Cristo não só é dito Filho da Virgem, mas também Filho de Deus, como se depreende do que acima foi dito (c. II). Ora, é impossível que a mesma pessoa seja filha de si mesma, pois, como o filho é gerado do pai, o genitor dá o ser ao gerado, e disto resulta que o mesmo seria doador e o receptor do ser, o que é absolutamente impossível. Logo, Deus Pai não é o Filho, mas um é o Filho, e outro é o Pai.

5. Além disso, o Senhor disse: *Desci do céu, não para fazer a minha vontade, mas, a do Pai que me enviou* (Jo 6, 38); *Glorifica-me, Pai, em ti mesmo* (Jo 17, 5). Destes e de outros textos semelhantes conclui-se que o Filho é outro que o Pai.

6. No entanto, se pode dizer, segundo esta sentença, que Cristo é chamado Filho de Deus Pai somente segundo a natureza humana, porque Deus Pai criou e santificou a natureza humana que assumiu. Assim, segundo a divindade, ele é chamado pai de si mesmo, quanto à humanidade. E, sendo assim, nada impede que o mesmo segundo a humanidade, seja distinto de si segundo a divindade.

7. Porém, segundo esta sentença, resulta que Cristo é chamado filho de Deus como os outros homens o são, ou por causa da criação, ou por causa da santificação. Ora, foi acima demonstrado (c. prec.) que Cristo é chamado Filho de Deus por outra razão que a dos outros santos. Logo, pela maneira proposta, não se pode entender que o próprio Pai seja Cristo e filho de si mesmo.

8. Além disso, onde há um sujeito subsistente, não são recebidas muitas predicações. Ora, Cristo fala de si e do Pai no plural, ao dizer: *Eu e o Pai somos um* (Jo 10, 30). Logo, o Filho não é o Pai.

9. Além disso, se o Filho não se distingue do Pai senão pelo mistério da encarnação, antes da Encarnação não havia distinção alguma. Ora, está na Escritura que antes da encarnação o Filho era distinto do Pai, onde se lê: *No princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus, e Deus era o Verbo* (Jo 1, 1). Por isso, o Verbo, que estava em Deus, tinha alguma distinção, pois a expressão *um estava no outro*, segundo a maneira usual de falar, no-lo dá a entender. Lê-se, ainda, que o gerado de Deus dissera: *Estava compondo tudo com ele* (Pr 8, 30). Vê-se de novo aqui associação e distinção. É dito também em

fitetur, quod prima negabat; tamen quantum ad generationem et filiationem, utraque est conformis opinio: nam sicut prima positio asserit filiationem et generationem qua Christus Filius dicitur, non fuisse ante Mariam, ita et haec opinio confitetur. Neutra igitur positio generationem et filiationem ad divinam naturam refert, sed solum ad naturam humanam.

b) Habet etiam et hoc proprium ista positio, quod, cum dicitur *Filius Dei*, non designatur aliqua subsistens persona, sed quaedam proprietas superveniens praeexistenti personae: nam ipse Pater, secundum quod carnem sumpsit ex Virgine, Filii nomen accepit; non quasi Filius sit aliqua subsistens persona a persona Patris distincta.

3379. — Huius autem positionis falsitas manifeste ostenditur auctoritate SCRIPTURAE. Nam Christus non solum Virginis filius dicitur in Scripturis, sed etiam Filius Dei: ut ex superioribus (cap. 2) patet. Hoc autem esse non potest, ut idem sit filius sui ipsius: cum enim filius generetur a patre, generans autem det esse genito, sequeretur quod idem esset dans et accipiens esse; quod omnino esse non potest. Non est igitur Deus Pater ipse Filius, sed alius est Filius et alius Pater.

3380. — Item. Dominus dicit: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me*, IOAN. 6, 38; et 17, 5: *Clarifica me, Pater, apud temetipsum*. Ex quibus omnibus, et similibus, ostenditur Filius esse alius a Patre.

3381. — Potest autem dici secundum hanc positionem, quod Christus dicitur Filius Dei Patris solum secundum humanam naturam: quia scilicet ipse Deus Pater humanam naturam quam assumpsit, creavit et sanctificavit. Sic igitur ipse secundum divinitatem sui ipsius secundum humanitatem dicitur pater. Et ita etiam nihil prohibet eundem secundum humanitatem distinctum esse a seipso secundum divinitatem.

3382. — Sed secundum hoc sequetur quod Christus dicatur filius Dei sicut et alii homines, vel ratione creationis, vel ratione sanctificationis. Ostensum est autem (cap. praec.) quod alia ratione Christus dicitur Dei Filius quam alii sancti. Non igitur modo praedicto potest intelligi quod ipse Pater sit Christus et filius sui ipsius.

3383. — Praeterea. Ubi est unum suppositum subsistens, pluralis praedicatio non recipitur. Christus, autem de se et de Patre pluraliter loquitur, dicens : *Ego et pater unum sumus*. Non est ergo Filius ipse Pater.

3384. — *a*) Adhuc. Si Filius a Patre non distinguitur nisi per Incarnationis mysterium, ante incarnationem omnino nulla distinctio erat. Invenitur autem ex Sacra Scriptura etiam ante incarnationem Filius a Patre fuisse distinctus. Dicitur enim IOAN. 1, 1: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*. Verbum igitur, quod apud Deum erat, aliquam distinctionem ab ipso habebat: habet enim hoc consuetudo loquendi, ut *alius apud alium esse* dicatur.

b) Similiter etiam *Proverb*. 8, 30, genitus a Deo dicit: *Cum eo eram componens* omnia.

In quo rursus associatio et quaedam distinctio designatur.

c) Dicitur etiam OSEE 1, 7: *Domui Iuda miserebor, et salvabo eos in Domino Deo suo:* ubi Deus Pater de salvandis in Deo Filio populis loquitur quasi de persona a se distincta, quae Dei nomine digna habeatur.

d) Dicitur etiam *Gen.* 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram:* in quo expresse pluralitas et distinctio facientium hominem designatur. Homo autem per Scripturas a solo Deo conditus esse docetur.

e) Et sic Dei Patris et Dei Filii pluralitas et distinctio fuit etiam ante Christi incarnationem. Non igitur ipse Pater Filius dicitur propter Incarnationis mysterium.

3385. — *a*) Amplius. Vera filiatio ad ipsum suppositum pertinet eius qui dicitur filius: non enim manus vel pes hominis filiationis nomen proprie accipit, sed ipse homo, cuius ista sunt partes. *Paternitatis* autem et *filiationis* nomina distinctionem requirunt in illis de quibus dicuntur: sicut et *generans* et *genitum*. Oportet igitur, si aliquis vere dicitur filius, quod supposito a patre distinguatur. Christus autem vere est Dei Filius: dicitur enim I IOAN. ult. : *Ut simus in vero Filio eius Iesu Christo*. Oportet igitur quod Christus sit supposito distinctus a Patre. Non igitur ipse Pater est Filius.

b) Adhuc. Post Incarnationis mysterium Pater de Filio protestatur: *Hic est Filius meus dilectus*. Haec autem demonstratio ad suppositum refertur. Christus igitur secundum suppositum est alius a Patre.

3386. — Ea vero quibus SABELLIUS suam positionem nititur confirmare, id quod intendit non ostendunt, ut infra (cap. 9) plenius ostendetur. Non enim per hoc quod *Deus est unus*, vel quod *Pater est in Filio et Filius in Patre*, habetur quod Filius et Pater sit unum supposito: potest enim et duorum supposito distinctorum aliqua unitas esse.

Oséias: *Terei compaixão da casa de Judá, e os salvarei no Senhor seu Deus* (Os 1, 7), onde Deus Pai fala dos povos salvos no Deus Filho,como de uma pessoa distinta de si, e que é digna do nome de Deus. Ademais, lê-se no Gênesis: *Façamos o homem à nossa imagem e semelhança* (Gn 1, 26). Estão aqui claramente expressas pluralidade e distinção dos que criam o homem. Ora, ensina-nos a Escritura que o homem foi criado só por Deus. Por conseguinte, houve pluralidade e distinção entre Deus Pai e Deus Filho, antes da Encarnação de Cristo. Logo, o Pai não é chamado de Filho só em razão do mistério da encarnação.

10. Além disso, a verdadeira filiação pertence ao suposto de quem é chamado Filho, pois, às mãos e aos pés do homem não se atribui propriamente a filiação, mas ao próprio homem, do qual aquelas são partes. Ora, os nomes de *paternidade* e *filiação* exigem distinção dos sujeitos, a que são atribuídos, bem como *genitor* e *gerado*. Logo, para que alguém seja na verdade chamado de Filho, que pelo menos o seu suposto distinga-se do pai. Ora, Cristo é verdadeiramente Filho de Deus, pois está dito: *Para que estejamos no seu verdadeiro Filho, Jesus Cristo* (1Jo 5, 20). Logo, convém que Cristo tenha o suposto distinto do Pai. Por conseguinte, o Pai não é o Filho.

11. Além disso, depois do mistério da Encarnação, o Pai declara a respeito do Filho: *Este é o meu Filho dileto* (Mt 3, 17). Ora, tal designação refere-se ao suposto. Logo, o Filho é outro que o Pai, quanto ao seu suposto.

12. Assim sendo, os argumentos, com os quais Sabélio quer confirmar a sua sentença, não demonstram o que pretendeu demonstrar, como adiante será demonstrado (c. IX). Por isso, porque *Deus é uno* ou porque *O Pai está no Filho e o Filho no Pai*, não se conclui que o Pai e o Filho tenham o mesmo suposto, pois pode também haver uma certa unidade em duas coisas de supostos distintos.

CAP. VI. - DE OPINIONE ARII CIRCA FILIUM DEI.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 24, q. 2, a. 1; *Matth.* XI (958, 965); XIX (1581); XX (1661); XXII (1827); XXIV (1983); XXVI (2299); XXVII (2398); XXVIII (2466); *Ioan.* I, lect. 1 (62, 64), 2 (69), 5 (126), 14 (262); III, lect. 3 (477); V, lect. 4 (769); VI, lect. 7 (978); X, lect. 5 (1451); XII, lect. 7 (1696); XIII, lect. 3 (1794); XIV, lect. 2 (1879), 3 (1888, 1895), 8 (1970); XVII, lect. 1 (2181, 2183), 5 (2240, 2248) XX, lect. 3 (2520); *Rom.* I, lect. 2 (32-33, 34); IX, lect. 1 (747); *Gal.* IV, lect. 4 (219); *Colos.* I, lect. 4 (32, 34); I, q. 27, a. 1; *Decret.* (1154); *Art.* (600); *Symb.* art. 2. (890).

3387. — *a*) CUM autem DOCTRINAE SACRAE non congruat quod Filius Dei a Maria initium sumpserit, ut PHOTINUS dicebat (cf. cap. 4); neque ut is qui ab aeterno Deus fuit et Pater est, per carnis assumptionem Filius esse coeperit, ut SABELLIUS dixerat (cf. cap. 5): fuerunt ALII hanc de divina generatione quam Scriptura tradit opinionem sumentes, quod Filius Dei ante

CAPÍTULO VI
A OPINIÃO DE ARIO A RESPEITO DO FILHO DE DEUS

1. Estando em desacordo com a doutrina Sagrada que o Filho de Deus teve o seu princípio de Maria, como disse Fotino (cf. c. IV), e que aquele que desde a eternidade foi e é Pai começou a ser filho pela assunção da carne, como disse Sabélio (cf. c. V), outros, não obstante, aceitaram o que a Escritura ensina a respeito da geração divina, isto é, que o Filho de Deus já existia antes do mistério da Encarnação e antes da criação do

mundo; pensavam que também devido ao Filho ser outro que o Pai, que o Filho não tinha a mesma natureza do Pai. Com efeito, não puderam compreender, e não queriam crer, que dois sujeitos pessoalmente distintos tivessem uma só essência e natureza. E porque, segundo a doutrina da fé, crê-se eterna a natureza única em Deus Pai, acreditaram que a natureza do Filho não existiu desde a eternidade, embora o Filho tenha existido antes de todas as criaturas. E, porque tudo que não é eterno foi feito do nada e criado por Deus, ensinavam também que o Filho de Deus foi feito do nada e que fora criado.

Mas, como a autoridade da Escritura os compelia a chamarem de Deus ao Filho, como se esclareceu acima (cf. c. III), diziam que o Filho tinha unidade com Deus Pai não pela natureza, mas por uma união de sentimento e por uma participação da semelhança divina, superior à das outras criaturas. E como as criaturas mais elevadas, que chamamos anjos, são denominadas *deuses* e *filhos de Deus*, nas Escrituras, segundo se lê: *Onde estavas quando as estrelas matutinas me louvavam, e quando se alegravam todos os filhos de Deus*? (Jo 38, 7); *O Senhor assentou-se na assembléia dos deuses* (Sl 81, 1), foi também preciso chamá-lo de Filho de Deus e Deus, enquanto era a mais nobre criatura, pois por meio dele o Deus Pai criou todas as outras criaturas.

2. Buscavam eles a confirmação da sua sentença baseados em textos da Sagrada Escritura.

Com efeito, o Filho diz ao Pai: *Esta é a vida eterna, que te conheçam como único Deus* (Jo 17, 3). Logo, só o Pai é verdadeiro Deus. E como o Filho não é o Pai, o Filho não pode ser verdadeiro Deus.

3. Além disso, diz o Apóstolo: *Guarda sem mácula e sem repreensão este mandamento até a aparição de nosso Senhor Jesus Cristo, a qual a seu tempo manifestará o bem-aventurado e único poderoso Senhor, Rei dos Reis e Senhor dos Senhores: aquele que é o único que possui a imortalidade e que habita na luz inacessível* (1Tm 6, 14). Nestas palavras aparece a distinção entre o Deus Pai, que dá a conhecer, e o Filho conhecido. Logo, só o Deus Pai, que mostra, é poderoso Rei dos Reis e Senhor dos Senhores, e só ele tem a imortalidade e habita em luz inacessível. Logo, só o Pai é verdadeiro Deus; não o Filho.

4. Além disso, o Senhor disse: *O Pai é maior que eu* (Jo 14, 28), e o Apóstolo afirma que o Filho está sujeito ao Pai: *Quando todas as coisas lhe estiverem sujeitas, então o Filho estará sujeito a ele* (a saber, ao Pai), *que submeteu tudo a si* (1Cor 15, 28). Ora, se a natureza do Pai e do Filho fosse uma só, haveria também uma só grandeza e majestade, o Filho não seria menor que o Pai, nem sujeito ao Pai. Por conseguinte, segundo a Escritura, o Filho não tem a mesma natureza do Pai, segundo eles acreditavam.

5. Além disso, a natureza do Pai não sofre indigência. Mas, no Filho há indigência, pois diz a Escritura que ele *recebe* do Pai, e receber supõe indigência. Está dito: *Tudo me foi dado pelo Pai* (Mt 11, 27); *O Pai ama o Fi-*

Incarnationis mysterium extiterit, et etiam ante mundi conditionem; et quia iste Filius a Deo Patre est alius, aestimaverunt eum non esse eiusdem naturae cum Deo Patre; non enim intelligere poterant, nec credere volebant, quod aliqui duo, secundum personam distincti, habeant unam essentiam et naturam. Et quia sola natura Dei Patris, secundum fidei doctrinam, aeterna creditur, crediderunt naturam Filii non ab aeterno extitisse, licet fuerit Filius ante alias creaturas. Et quia omne quod non est aeternum, ex nihilo factum est et a Deo creatum, Filium Dei ex nihilo factum esse, et creaturam praedicabant.

b) Sed quia auctoritate SCRIPTURAE cogebantur ut etiam Filium Deum nominarent, sicut in superioribus est expressum (cap. 3), dicebant eum unum cum Deo Patre, non quidem per naturam, sed per quandam consensus unionem, et per divinae similitudinis participationem super ceteras creaturas. Unde, cum supremae creaturae, quas angelos dicimus, in Scripturis et *dii* et *filii Dei* nominentur, secundum illud IOB 38, 4 *Ubi eras 7 cum me laudarent astra matutina, et iubilarent omnes filii Dei?* et in *Psalmo*, *Deus stetit in synagoga deorum*, hunc Dei Filium et Deum prae aliis dici oportebat, utpote nobiliorem inter ceteras creaturas, in tantum quod per eum Deus Pater omnem aliam condiderit creaturam.

3388. — Hanc autem positionem confirmare nitebantur SACRAE SCRIPTURAE documentis.

3389. — Dicit enim Filius, IOAN. 17, 3, ad Patrem loquens: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum.* Solus ergo Pater Deus verus est. Cum ergo Filius non sit Pater, Filius Deus verus esse non potest.

3390. — Item. APOSTOLUS dicit, I *ad Tim.* ult.: *serves mandatum sine macula irreprehensibile usque in adventum Domini nostri Iesu Christi, quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens Rex regum et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem et lucem* habitat *inaccessibilem*, in quibus verbis ostenditur distinctio Dei Patris ostendentis ad Christum ostensum. Solus ergo Deus Pater ostendens est potens Rex regum et Dominus dominantium, et solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem. Solus ergo Pater Deus verus est. Non ergo Filius.

3391. — Praeterea. Dominus dicit, IOAN. 14, 28: *Pater maior me est;* et APOSTOLUS dicit Filium Patri esse subiectum, I *ad Cor.* 15, 28: *Cum omnia subiecta illi fuerint, tunc ipse Filius subiectus erit* illi, scilicet Patri, *qui sibi subiecit omnia*. Si autem esset una natura Patris et Filii, esset etiam una magnitudo et maiestas: non enim Filius esset minor Patre, nec Patri subiectus. Relinquitur ergo ex Scripturis quod Filius non sit eiusdem naturae cum Patre ut credebant.

3392. — Adhuc. Natura Patris non patitur indigentiam. In Filio autem indigentia invenitur: ostenditur enim ex Scripturis quod a Patre recipit; recipere autem indigentis est. Dicitur enim MATTH. 11, 27: *Omnia tradita sunt mihi a Patre meo*, et IOAN. 3, 35: *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu eius.*

Videtur igitur Filius non esse eiusdem naturae cum Patre.

3393. — Amplius. Doceri et adiuvari indigentis est. Filius autem a Patre docetur et iuvatur. Dicitur enim IOAN. 5, 19: *Non potest Filius a se facere quicquam, nisi quod viderit Patrem facientem;* et infra: 20 *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit;* et IOAN. 15, 15, Filius dicit discipulis: *Omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis.* Non igitur videtur esse eiusdem naturae Filius cum Patre.

3394. — Praeterea. Praeceptum recipere, obedire, orare, et mitti, inferioris esse videtur. Haec autem de Filio leguntur. Dicit enim Filius, IOAN. 14, 31: *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* Et *Philipp.* 2, 8: *Factus* est *obediens* Patri *usque ad mortem.* Et IOAN. 14, 16: *Ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis.* Et *Galat.* 4, 4, dicit APOSTOLUS: *Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum.* Est ergo Filius minor Patre, et ei subiectus.

3395. — Item. Filius clarificatur a Patre: sicut ipse dicit, IOAN, 12, 28: *Pater, clarifica nomen tuum;* et sequitur: *Venit vox de caelo, Et clarificavi, et iterum clarificabo.* APOSTOLUS etiam dicit, *ad Rom.* 8, 11, quod Deus *suscitavit Iesum Christum a mortuis.* Et PETRUS dicit, *Act.* 2, 33, quod est *dextera Dei exaltatus.* Ex quibus videtur quod sit Patre inferior.

3396. — *a*) Praeterea. In natura Patris nullus defectus esse potest. In Filio autem invenitur defectus potestatis: dicit enim MATTH. 20, 23: *Sedere ad dexteram meam vel sinistram, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo.*

b) Defectus etiam scientiae: dicit enim ipse, MARC. 13, 32: *De die autem* illa et *hora nemo scit, neque angeli in caelo, neque Filius, nisi Pater*

c) Invenitur etiam in eo defectus quietae affectionis: cum in eo SCRIPTURA asserat tristitiam fuisse, et iram, et alias huiusmodi passiones.

d) Non igitur videtur Filius esse eiusdem naturae cum Patre.

3397. — Adhuc. Expresse in SCRIPTURIS invenitur quod Filius Dei sit creatura. Dicit enim *Eccli.* 24, 12: *Dixit mihi Creator omnium, et qui creavit me, requievit in tabernaculo meo.* Et iterum: 14 *Ab initio et ante saecula creata sum.* Est igitur Filius creatura.

3398. — Praeterea. Filius creaturis connumeratur. Dicitur enim *Eccli.* 24, 5, ex persona Sapientiae: *Ego ex ore Altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam.* Et APOSTOLUS, *ad Coloss.* 1, 15, dicit de Filio quod est *primogenitus creaturae.* Videtur ergo quod Filius ordinem cum creaturis habeat, quasi primum inter eas obtinens gradum.

3399. — Amplius. Filius dicit, IOAN. 17, 22, pro discipulis ad Patrem orans: *Ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus.* Sic igitur Pater et Filius unum sunt sicut discipulos unum esse volebat. Non autem volebat discipulos esse per essentiam unum. Non ergo Pater et Filius sunt per essentiam unum. Et sic sequitur quod sit creatura, et Patri subiectus.

lho e tudo deu em sua mão (Jo 3, 35). Daí se conclui que o Filho não tem a mesma natureza do Pai.

6. Além disso, ser ensinado e ser auxiliado é próprio de indigente. Ora, o Filho é ensinado e auxiliado pelo Pai, pois está dito: *O Filho nada pode fazer de si, senão o que tenha visto o Pai fazer e o Pai ama o Filho e lhe mostra tudo o que faz* (Jo 5, 19s.); disse ainda o Filho aos discípulos: *Tudo que ouvi do meu Pai vo-lo dei a conhecer* (Jo 15, 15). Logo, não parece que o Filho tenha a mesma natureza do Pai.

7. Além disso, receber ordens, obedecer, orar e ser enviado parece ser próprio do inferior. Ora, tais coisas são atribuídas ao Filho, pois ele mesmo disse: *Como o Pai me mandou, assim o faço* (Jo 14, 31) O Apóstolo escreve: *Fez-se obediente* (isto é, ao Pai) *até a morte* (Fl 2, 8); Disse ainda o Senhor: *Eu rogarei ao Pai, e outro Paráclito se vos dará* (Jo 14, 16). E diz o Apóstolo: *Quando veio a plenitude dos tempos, enviou Deus. o seu Filho* (Gl 4, 4). Logo, o Filho é menor que o Pai e a ele sujeito.

8. Além disso, o Filho é glorificado pelo Pai, como ele mesmo afirma: *Pai, glorifica o teu nome* (Jo 12, 28). Vem, após, o seguinte texto: *Veio uma voz do céu dizendo: eu o clarifiquei e clarificarei novamente.* Escreve também o Apóstolo: *Que Deus ressuscitou Jesus Cristo dos mortos* (Rm 8, 11), e Pedro diz: *Foi exaltado à direita de Deus* (At 2, 33). Do que se depreende que o Filho é inferior ao Pai.

9. Além disso, na natureza do Pai não pode haver defeito. No Filho, porém, encontra-se defeito de poder. Diz a Escritura a respeito: *Não compete a mim dar-vos, mas é daqueles a quem foi preparado pelo Pai, o sentar-se à minha direita ou à minha esquerda* (Mt 20, 23); *quanto ao dia e à hora, ninguém sabe, nem mesmo os anjos no céu, e nem o Filho, mas só o Pai* (Mc 13, 32). Nele encontra-se também a falta da afeição tranqüila, pois a Escritura diz que teve tristeza, ira e outras paixões. Parece, pois, que o Filho não é da mesma natureza que o Pai.

10. Além disso, está claramente dito nas Escrituras que o Filho de Deus é criatura. Com efeito, está dito: *Disse-me o Criador de todas as coisas, e quem me criou repousou no meu tabernáculo* (Eclo 24, 12); *Desde o início, antes dos séculos, fui criada* (Eclo 24, 14). Logo, o Filho é criatura.

11. Além disso, o Filho está enumerado entre as criaturas, pois lê-se a respeito da pessoa da Sabedoria: *Eu saí da boca do altíssimo; primogênito de todas as criaturas* (Eclo 24, 5). Diz ainda o Apóstolo, que o Filho é *primogênito das criaturas* (Cl 1, 15). Depreende-se disto que o Filho está na ordem das criaturas, tendo o primeiro lugar entre elas.

12. Além disso, o Filho, rogando ao Pai, disse aos discípulos: *A glória que me deste eu dei a eles, para que sejam um assim como nós somos um* (Jo 17, 22). Por conseguinte, o Pai e o Filho têm a mesma unidade como a que desejava que os discípulos tivessem. Ora, não queria que os discípulos tivessem unidade de essência. Logo, o Pai e o Filho não têm unidade de essência. Logo, o Filho é criatura e sujeito ao Pai.

13. Esta é a sentença de Ario e de Eunômio, e parece originar-se dos platônicos, pois estes afirmavam que o deus supremo, pai criador de todas as criaturas, de quem diziam que emanou primeiramente uma *inteligência* superior a todas as coisas, na qual estavam as formas de todas as coisas, e a chamavam de *intelecto paterno*; depois dela, vinha a alma do mundo e, por fim, as outras criaturas. Por isso, o que está dito nas Escrituras a respeito do Filho de Deus, atribuíam à referida inteligência, sobretudo porque a Sagrada Escritura chama o Filho de Deus de *Sabedoria de Deus* e *Verbo de Deus*. Concorde com esta sentença está também a de Avicena que colocou acima da alma do primeiro céu a inteligência primeira, que move o primeiro céu, acima da qual colocava Deus, no ápice.

14. Desse modo é que os Arianos cogitaram que o Filho de Deus fosse uma criatura colocada acima das demais criaturas, mediante a qual Deus criava todas as coisas, principalmente porque alguns filósofos também afirmavam que as coisas procedem do primeiro princípio com alguma ordenação, de modo que por meio do primeiro ser criado foram criadas todas as coisas.

3400. — *a*) Est autem haec positio ARII et EUNOMII. Et videtur a PLATONICORUM dictis exorta, qui ponebant summum Deum, patrem et creatorem omnium rerum, a quo primitus effluxisse dicebant quandam *mentem*, in qua essent omnium rerum formae, superiorem omnibus aliis rebus, quam *paternum intellectum* nominabant; et post hanc, animam mundi; et deinde alias creaturas. Quod ergo in SCRIPTURIS SACRIS de Dei Filio dicitur, hoc de mente praedicta intelligebant: et praecipue quia SACRA SCRIPTURA Dei Filium *Dei sapientiam* nominat et *Verbum Dei*.

b) Cui etiam opinioni consonat positio AVICENNAE, qui supra animam primi caeli ponit intelligentiam primam, moventem primum caelum, supra quam ulterius Deum in summo ponebat.

3401. — Sic igitur ARIANI de Dei Filio suspicati sunt quod esset quaedam creatura supereminens omnibus aliis creaturis, qua mediante Deus omnia creasset: praecipue cum etiam QUIDAM PHILOSOPHI posuerunt quodam ordine res a primo principio processisse, ita quod per primum creatum omnia alia sint creata.

CAPÍTULO VII
REFUTAÇÃO DA OPINIÃO DE ARIO SOBRE O FILHO DE DEUS

1. Porém, se as palavras das Sagradas Escrituras forem cuidadosamente consideradas, ver-se-á que essa sentença está claramente em contradição com o sentido da Escritura Divina.

Com efeito, a Escritura Sagrada chama Cristo de Filho de Deus, como também os anjos, mas por razões diversas. Por isso, diz o Apóstolo: *A qual dos anjos disse alguma vez: Tu és meu Filho, eu hoje te gerei?* (Hb 1, 5), palavras que ele afirma referirem-se a Cristo. Mas, segundo a mencionada sentença, os anjos e Cristo são chamados filhos de Deus pela mesma razão, pois a ambos atribui-se o termo filiação segundo uma certa sublimidade da natureza, na qual foram criados por Deus. Nem a isto se opõe Cristo ter uma natureza mais excelente acima dos anjos, porque encontram-se nos anjos diversas ordens, como se depreende do que acima foi dito (l. III, c. LXXX) e, no entanto, convém a eles todos a mesma razão de filiação. Logo, Cristo não é chamado Filho de Deus no sentido da referida sentença.

2. Além disso, como o nome de filiação divina, devido à criação, atribui-se a muitos, aos anjos e aos santos, e se também Cristo fosse chamado de filho pela mesma razão, ele não seria *unigênito*, embora, por causa da excelência da sua natureza, possa ser chamado *primogênito* entre os demais. No entanto, a Escritura afirma que ele é unigênito. *Vi-mo-lo como o unigênito do Pai* (Jo 1, 14). Logo, não é chamado Filho de Deus por causa da criação.

3. Além disso, o termo *filiação* refere-se própria e

CAP. VII. - IMPROBATIO OPINIONIS ARII DE FILIO DEI.

3402. — HANC autem positionem DIVINAE SCRIPTURAE repugnare manifeste potest percipere, si quis Sacrarum Scripturarum dicta diligenter consideret.

3403. — Cum enim SCRIPTURA DIVINA et Christum Dei Filium, et angelos Dei filios nominet, alia tamen et alia ratione: unde Apostolus, *Hebr.* 1, 5, dicit: *Cui dixit aliquando angelorum, Filius meus es tu, Ego hodie genui te?* quod ad Christum asserit esse dictum. Secundum autem positionem praedictam, eadem ratione angeli filii dicerentur et Christus: utrisque enim nomen filiationis competeret secundum quandam sublimitatem naturae, in qua creati sunt a Deo.

3404. — Nec obstat si Christus sit excellentioris naturae prae aliis angelis: quia etiam inter angelos ordines diversi inveniuntur, ut ex superioribus (*lib.* III, cap. 80) patet, et tamen omnibus eadem filiationis ratio competit. Non igitur Christus Filius Dei dicitur secundum quod asserit praedicta positio.

3405. — Item. Cum ratione creationis nomen filiationis divinae multis conveniat, quia omnibus angelis et sanctis; si etiam Christus eadem ratione filius diceretur, non esset *unigenitus*, licet, propter excellentiam suae naturae, inter ceteros *primogenitus* posset dici. Asserit autem eum SCRIPTURA esse unigenitum, IOAN. 1, 14: *Vidimus* eum *quasi* Unigenitum *a Patre*. Non igitur ratione creationis Dei Filius dicitur.

3406. — Amplius. Nomen *filiationis* proprie et vere generationem viventium conse-

quitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit: alias enim nomen filiationis non secundum veritatem, sed potius secundum similitudinem accipitur, cum filios dicimus aut discipulos, aut hos quorum gerimus curam. Si igitur Christus non diceretur Filius nisi ratione creationis, cum id quod creatur a Deo, non ex substantia Dei derivetur, Christus vere Filius dici non posset. Dicitur autem verus Filius, I IOAN. ult.: *Ut simus*, inquit, *in vero Filio eius*, Iesu Christo. Non igitur Dei Filius dicitur, quasi a Deo creatus in quantacumque naturae excellentia, sed quasi ex Dei substantia genitus.

verdadeiramente à geração dos seres vivos, nos quais o gerado procede da substância do genitor, até porque, se assim não fosse, aquele nome não seria usado segundo a realidade, mas antes por semelhança, pois chamamos filhos os discípulos e aqueles dos quais cuidamos. Ora, se Cristo fosse chamado Filho só em referência à criação, (visto que o que é criado por Deus provém não da substância divina), Cristo não seria verdadeiramente chamado Filho de Deus. Mas ele é assim chamado na Escritura: *Para estarmos no seu verdadeiro Filho, Jesus Cristo* (Jo, 5, 20). Logo, Cristo não é chamado Filho de Deus como sendo criado por Deus na mais excelente natureza que seja, mas como sendo gerado da substância de Deus.

3407. — Praeterea. Si Christus ratione creationis Filius dicitur, non erit verus Deus: nihil enim creatum Deus potest dici nisi per quandam similitudinem ad Deum. Ipse autem Iesus Christus est verus Deus: cum enim IOANNES dixisset, *Ut simus in vero Filio eius*, subdit: *Hic est verus Deus et vita aeterna*. Non igitur Christus Filius Dei dicitur ratione creationis.

4. Além disso, se Cristo é dito Filho em razão da criação, não será verdadeiro Deus, pois nenhuma coisa criada pode ser dita Deus, a não ser por certa semelhança com Deus. Mas Jesus Cristo é verdadeiro Deus, tendo João escrito: *Para estarmos no seu verdadeiro Filho*, acrescentando logo: *Este é o verdadeiro Deus, e a vida eterna* (Jo 5, 20). Logo, Cristo não é dito Filho de Deus por razão de criação.

3408. — Amplius. APOSTOLUS, *ad Rom.* 9, 5, dicit: *Ex quibus Christus est secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula, Amen*. Et *Tit.* 2, 13: *Expectantes beatam spem, et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi*. Et IEREM. 23 dicitur: 5 *Suscitabo David germen iustum* et postea subditur, 6 *et hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus iustus noster*, ubi in Hebraeo habetur nomen tetragrammaton, quod de solo Deo certum est dici. Ex quibus apparet quod Filius Dei est verus Deus.

5. Além disso, diz o Apóstolo: *Dos quais vem Cristo segundo a carne, que está sobre todas as coisas, o Deus bendito pelos séculos. Amém* (Rm 9, 5); *Esperando a santa esperança e a vinda gloriosa do grande Deus e nosso Salvador, Jesus Cristo* (Tt 2, 13). É dito também, em Jeremias: *Eu suscitarei a Davi, um germe justo*, acrescentando logo: *E este é o nome segundo o qual o chamarão – o Senhor, o nosso justo* (Jr 23, 5-6). Neste texto, em hebraico, encontra-se o tetragrama que propriamente só é atribuído a Deus. Por conseguinte, daí se depreende que o Filho de Deus é verdadeiro Deus.

3409. — Praeterea. Si Christus verus Filius est, de necessitate sequitur quod sit verus Deus. Non enim vere filius potest dici quod ab alio gignitur, etiam si de substantia generantis nascatur nisi in similem speciem generantis procedat: oportet enim quod filius hominis homo sit. Si igitur Christus est verus Filius Dei, oportet quod sit verus Deus. Non est igitur aliquid creatum.

6. Além disso, se Cristo é verdadeiro Filho de Deus, necessariamente será verdadeiro Deus. Com efeito, quem é gerado de outro não pode ser chamado de filho verdadeiro, mesmo se tenha nascido da substância do genitor, a não ser que proceda deste por semelhança específica, pois, como sabemos, é necessário que o filho do homem seja também homem. Logo, se Cristo é verdadeiro Filho de Deus, necessariamente será verdadeiro Deus. Conseqüentemente, não será criatura.

3410. — Item. Nulla creatura recipit totam plenitudinem divinae bonitatis: quia, sicut ex superioribus (cap. 1) patet, perfectiones a Deo in creaturas per modum cuiusdam descensus procedunt. Christus autem habet in se totam plenitudinem divinae bonitatis: dicit enim APOSTOLUS, *ad Coloss.* 2, 9: *In ipso* habitat *omnis plenitudo divinitatis*. Christus ergo non est creatura.

7. Além disso, nenhuma criatura recebe toda a plenitude da bondade divina, porque, como se depreende do que acima foi dito (c. I), as perfeições vêm de Deus para as criaturas segundo uma certa descida. Ora, como diz o Apóstolo, Cristo tem em si toda a plenitude da bondade divina: *Nele está toda a plenitude da divindade* (Cl 2, 9). Logo Cristo não é criatura.

3411. — Adhuc. Licet intellectus angeli perfectiorem cognitionem habeat quam intellectus hominis, tamen multum deficit ab intellectu divino. Intellectus autem Christi non deficit in cognitione ab intellectu divino: dicit enim APOSTOLUS, *ad Coloss.* 2, 3, quod *in* Christo *sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*. Non est igitur Christus Filius Dei creatura.

8. Além disso, embora o intelecto do anjo seja mais perfeito que o do homem, contudo, muito lhe falta do intelecto divino. Ora, ao intelecto de Cristo nada falta do conhecimento divino, pois diz o Apóstolo: *Em Cristo estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência* (Cl 2, 3). Logo, Cristo, Filho de Deus, não é criatura.

3412. — Amplius. Quicquid Deus habet in seipso, est eius essentia, ut in Primo (capp. 21 sqq.) ostensum est. Omnia au-

9. Além disso, tudo que Deus tem em si constitui a sua essência, como foi demonstrado (l. I, cc. XXI ss.). Ora, o próprio Filho disse que tudo que o Pai possui é

do Filho: *Tudo que o Pai tem é meu* (Jo 16, 15), acrescentando-se a seguir: *Tudo que é meu é teu, e tudo que é teu é meu* (Jo 17, 10). Logo, a natureza e a essência do Pai e do Filho são idênticas. Por isso, o Filho não é criatura.

10. Além disso, diz o Apóstolo que o Filho, antes de se despojar de si mesmo, tomando a forma de servo, *tinha a forma de Deus* (Fl 2, 6). Ora, por forma de Deus não se entende senão a natureza divina, como também por forma de servo não se entende senão a natureza humana. Logo, ele é Filho na natureza divina. Por isso, não é criatura.

11. Além disso, nenhuma coisa criada pode igualar-se a Deus. Ora, o Filho é igual ao Pai, pois está escrito: *Queriam os judeus matá-lo, não só porque desrespeitava o sábado, como também porque dizia ser Deus seu Pai, fazendo-se igual a Deus* (Jo 5, 18). Assim, a narrativa do Evangelista, cujo *testemunho é verdadeiro* (Jo 19, 35), mostra que Cristo se dizia Filho de Deus e igual a Deus, e, por isso, os judeus o perseguiam. Ora, nenhum cristão duvida que aquilo que Cristo dizia de si seja verdadeiro, até porque escreve o Apóstolo: *Não foi usurpação ter sido considerado igual ao Pai* (Fl 2, 6). Por isso, o Filho é igual ao Pai. Logo, não é criatura.

12. Além disso, lê-se no Salmo que não há semelhança de coisa alguma com Deus, mesmo dos anjos, que também são chamados filhos de Deus: *Quem é semelhante a Deus entre os filhos de Deus?* (Sl 88, 7). Em outro Salmo lê-se: *Ó Deus, quem será semelhante a vós?* (Sl 82, 1). Estas palavras devem ser entendidas no sentido de semelhança perfeita, segundo se depreende do que foi exposto acima (L. I, c. XXIX). Ora, Cristo manifestou a sua perfeita semelhança com o Pai, mesmo no tocante ao viver, pois disse: *Como o Pai tem a vida em si, assim também deu ao Filho ter a vida em si* (Jo 5, 26). Logo, Cristo não pode ser enumerado entre os filhos criados por Deus.

13. Além disso, nenhuma substância criada representa Deus quanto à substância divina, pois tudo que aparece de perfeição nas criaturas é menos do que Deus é. Por isso, não se pode saber de Deus *o que é* por meio de criatura alguma. Ora, o Filho representa o Pai, pois o Apóstolo diz que ele é *a imagem de Deus invisível* (Cl 1, 15). E para que não se entenda que seja uma imagem deficiente e que não representa a essência de Deus, segundo a qual não se pode saber o que Deus é, como o homem é dito *imagem de Deus* (cf 1Cor 11, 7), o Apóstolo mostra que Cristo é imagem perfeita que representa a própria substância de Deus: *Sendo o esplendor da glória e a imagem da sua substância* (Hb 1, 3). Logo, o Filho não é criatura.

14. Além disso, nenhuma coisa posta em gênero é causa universal das demais coisas postas neste gênero, como um homem não é causa universal dos outros homens, até porque nenhuma coisa é causa de si mesma. Mas o sol, que está fora do gênero humano, é causa universal da geração humana e, acima dele, Deus. Ora, o Filho é causa universal das criaturas, pois está dito: *Todas as coisas foram feitas por ele* (Jo 1, 3), e, nos Provér-

tem quae habet Pater, sunt Filii: dicit enim ipse Filius, IOAN. 16, 15: *Omnia quae habet Pater, mea sunt;* et IOAN. 17, 10, ad Patrem loquens, ait: *Mea omnia tua sunt, et tua mea sunt.* Est ergo eadem essentia et natura Patris et Filii. Non est igitur Filius creatura.

3413. — Praeterea. APOSTOLUS dicit, *Philipp.* 2, quod Filius, antequam exinaniret semetipsum formam servi accipiens, 6 *in forma Dei* erat. Per formam autem Dei non aliud intelligitur quam natura divina: sicut per formam servi non intelligitur aliud quam humana natura. Est ergo Filius in natura divina. Non est igitur creatura.

3414. — Item. Nihil creatum potest esse Deo aequale. Filius autem est Patri aequalis. Dicitur enim IOAN. 5, 18: *Quaerebant eum Iudaei interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum dicebat Deum, aequalem se Deo faciens.* Haec est autem EVANGELISTAE narratio, *cuius testimonium verum est*, quod Christus Filium Dei se dicebat et Deo aequalem, et propterea eum Iudaei persequebantur. Nec dubium est alicui Christiano quin illud quod Christus de se dixit, verum sit: cum et APOSTOLUS dicat, *Philipp.* 2, 6, hoc *non* fuisse *rapinam*, quod *aequalem se esse* Patri *arbitratus est*. Est ergo Filius aequalis Patri. Non est igitur creatura.

3415. — Amplius. In *Psalmo* legitur non esse similitudinem alicuius ad Deum etiam inter angelos qui filii Dei dicuntur: *Quis*, inquit, *similis Deo in filiis Dei?* Et alibi: *Deus, quis similis erit tibi?* Quod de perfecta similitudine accipi oportet: quod patet ex his quae in primo libro tractata sunt (cap. 29). Christus autem perfectam sui similitudinem ad Patrem ostendit etiam in vivendo: dicitur enim IOAN. 5, 26: *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso*. Non est igitur Christus computandus inter filios Dei creatos.

3416. — Adhuc. Nulla substantia creata repraesentat Deum quantum ad eius substantiam: quicquid enim ex perfectione cuiuscumque creaturae apparet, minus est quam quod Deus est; unde per nullam creaturam sciri potest de Deo *quid est*. Filius autem repraesentat Patrem: dicit enim de eo APOSTOLUS, ad *Coloss.* 1, 15, quod *est imago invisibilis Dei*. Et ne aestimetur esse imago deficiens, essentiam Dei non repraesentans, per quam non possit cognosci de Deo *quid est*, sicut vir dicitur *imago Dei*, I *ad Cor.* 11, 7; ostenditur perfecta esse imago, ipsam Dei substantiam repraesentans, *Hebr.* 1, 3, dicente APOSTOLO: *Cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius*. Non est igitur Filius creatura.

3417. — Praeterea. Nihil quod est in aliquo genere, est universalis causa eorum quae sunt in genere illo, sicut universalis causa hominum non est aliquis homo, nihil enim est sui ipsius causa: sed sol, qui est extra genus humanum, est universalis causa generationis humanae, et ulterius Deus. Filius autem est universalis causa creaturarum: dicitur enim IOAN. 1, 3: *Omnia per ipsum facta sunt;* et *Proverb.* 8, 30, dicit Sapientia

genita: *Cum eo eram componens* omnia, et Apostolus dicit, *ad Coloss.* 1, 16: *In ipso condita sunt universa in caelo et in terra.* Ipse igitur non est de genere creaturarum.

3418. — Item. Ex ostensis in secundo libro (cap. 98) manifestum est quod substantiae incorporeae, quas angelos dicimus, non possunt aliter fieri quam per creationem; et etiam ostensum est (ibid., cap. 21) quod nulla substantia potest creare nisi solus Deus. Sed Dei Filius Iesus Christus est causa angelorum, eos in esse producens: dicit enim Apostolus: *Sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt.* Ipse igitur Filius non est creatura.

3419. — Praeterea. Cum propria actio cuiuslibet rei sequatur naturam ipsius, nulli competit propria actio alicuius rei cui non competit illius rei natura: quod enim non habet humanam speciem, nec actionem humanam habere potest. Propriae autem actiones Dei conveniunt Filio: sicut creare, ut iam ostensum est; continere et conservare omnia in esse; et peccata purgare; quae propria esse Dei ex superioribus (*lib.* III, capp. 65, 157) patet. Dicitur autem de Filio, *ad Coloss.* 1, 17, quod *omnia in ipso constant;* et *ad Hebr.* 1, 3, dicitur quod portat *omnia verbo virtutis suae, purgationem peccatorum faciens.* Filius igitur Dei est naturae divinae, et non est creatura.

3420. — Sed quia posset Arianus dicere quod haec Filius facit non tanquam principale agens, sed sicut instrumentum principalis agentis, quod per propriam virtutem non agit, sed solum per virtutem principalis agentis, hanc rationem Dominus excludit, Ioan. 5, 19, dicens: *Quaecumque* Pater facit *haec et Filius similiter facit.* Sicut igitur Pater per se operatur et propria virtute, ita et Filius.

3421. — *a*) Ulterius etiam ex hoc verbo concluditur, quod sit eadem virtus et potestas Filii et Patris. Non solum enim dicit quod Filius similiter operatur sicut et Pater, sed quod *eadem et similiter.* Idem autem non potest esse operatum eodem modo a duobus agentibus nisi vel dissimiliter, sicut idem fit a principali agente et instrumento: vel, si similiter, oportet quod conveniant in una virtute. Quae quidem virtus quandoque congregatur ex diversis virtutibus in diversis agentibus inventis, sicut patet in multis trahentibus navem: omnes enim similiter trahunt, et quia virtus cuiuslibet imperfecta est et insufficiens ad istum effectum, ex diversis virtutibus congregatur una virtus omnium, quae sufficit ad trahendum navem. Hoc autem non potest dici in Patre et Filio: virtus enim Dei Patris non est imperfecta, sed infinita, ut in Primo (cap. 43) ostensum est. Oportet igitur quod eadem numero sit virtus Patris et Filii. Et cum virtus consequatur naturam rei, oportet quod eadem numero sit natura et essentia Patris et Filii.

b) Quod etiam ex praecedentibus concludi potest. Nam si in Filio est natura divina, ut

bios, a Sabedoria gerada assim fala: *Com ele estava compondo tudo* (Pr 8, 30). Diz também o Apóstolo: *Nele foram criadas todas as coisas, no céu e na terra* (Cl 1, 16). Logo, ele não é do gênero das criaturas.

15. Além disso, depreende-se do que acima foi dito (l. II, c. XCVIII), que as substâncias incorpóreas, às quais chamamos de anjos, não podem ser feitas senão por criação; e no referido livro foi também demonstrado (l. II, c. XXI) que nenhuma criatura pode criar, e que só Deus o pode. No entanto, Jesus Cristo, Filho de Deus, é causa dos anjos, os tendo produzido no ser, pois diz o Apóstolo: *Quer os tronos, quer as dominações, quer os principados, quer as potestades, todas as coisas por ele e nele foram criadas* (Cl 1, 16). Logo, o Filho não é criatura.

16. Além disso, como a ação própria de cada coisa lhe segue a natureza, se a alguém não lhe pertence determinada natureza, também não lhe caberá determinada ação, até porque, o que não tem espécie humana, não terá ação humana. Ora, as ações próprias de Deus convêm ao Filho, como, por exemplo, criar (como foi acima demonstrado), manter e conservar as coisas no ser, purgar os pecados, coisas estas próprias de Deus, como se depreende do que acima foi dito (l. III, cc. LXV; CLVII). Ora, foi dito a respeito do Filho: *Que todas as coisas nele subsistem* (Cl 1, 17), e que ele carrega *todas as coisas pela palavra da sua força, purgando os pecados* (Hb 1, 3). Logo, o Filho de Deus é de natureza divina e não é criatura.

17. Mas Ario pôde dizer que o Filho faz essas coisas não como agente principal, mas agindo como instrumento do principal agente, e que não opera em virtude própria, mas somente pela virtude do agente principal. Tal raciocínio o Senhor exclui quando diz: *Tudo que o Pai faz, o Filho também igualmente o faz* (Jo 5, 19). Logo, como o Pai opera por si mesmo, por virtude própria, também o Filho.

18. Deste texto ulteriormente se conclui que são idênticos a virtude e o poder do Filho e do Pai. Com efeito, não é só dito que o Filho opera igualmente como o Pai, mas também que o *mesmo* e *igualmente*. Ora, a mesma coisa não pode ser operada do mesmo modo por dois agentes, a não ser que o seja de modo desigual, sendo uma mesma coisa feita pelo agente principal e pelo instrumento, ou de modo igual, quando ambos os agentes têm a mesma força. Esta força é, às vezes, a união de forças diversas em agentes diversos que se encontram, como se verifica quando muitos impulsionam o mesmo barco e, neste caso, todos o impulsionam do mesmo modo. Ademais, como a força de cada um é imperfeita e insuficiente para tal efeito, da força de todos é feita uma só força, e esta é capaz de impulsionar o barco. Mas isto não pode ser aplicado ao Pai e ao Filho, pois a potência de Deus Pai não é imperfeita, mas infinita, como acima foi demonstrado (l I, c. XLIII). Por isso, é necessário que a potência do Pai e do Filho seja numericamente uma só. Isto pode também ser deduzido do que já foi dito acima, pois, se há natureza divina no Filho, como foi demonstrado várias vezes, e como a natureza divina não

pode ser multiplicada, como acima já foi demonstrado (l. I, c. XLII), resulta necessariamente que a natureza e a essência do Pai e do Filho é numericamente a mesma.

19. Além disso, a nossa felicidade última está em Deus, em Deus unicamente deve ser posta a esperança humana e só a ele deve-se tributar o louvor de latria como acima foi demonstrado (l. III, cc. XXVII; c. XX). Ora, a nossa felicidade está no Filho de Deus, pois lê-se em João: *Esta é a vida eterna que te conheçam* (isto é, o Pai) *e a quem enviaste, Jesus Cristo* (Jo 17, 3), e é dito do Filho que é *verdadeiro Deus e vida eterna* (1 Jo 5, 20). Ora, é certo que, pela expressão *vida eterna*, a Escritura quer significar a felicidade última. Também o Apóstolo cita Isaías (11, 10), dizendo: *Aparecerá a raiz de Jessé e o que surgirá para reger os povos, no qual estes esperavam* (Rm 15, 12). É ainda dito no Salmo: *Todos os reis o adorarão, todo os povos o servirão* (Sl 71, 11), e em João: *Todos honrem o Filho, como honram ao Pai* (Jo 5, 23). E, de novo, é dito no Salmo: *Adorai-o todos aos seus anjos* (Sl 96, 7), texto que o Apóstolo atribui ao Filho na Carta aos Hebreus (Hb 1, 6). Logo, é evidente que o Filho de Deus é verdadeiro Deus.

20. Para demonstrar esta verdade é também válido o que acima foi dito, contra Fotino (c. IV), para provar que Cristo era Deus, não feito, mas verdadeiro.

21. A Igreja Católica, instruída pelos testemunhos supracitados da Sagrada Escritura e por outros semelhantes, confessa que Cristo é o verdadeiro e natural Filho de Deus, que é eterno, é igual ao Pai, verdadeiro Deus, tendo a mesma essência e natureza do Pai, gerado, não criado, não feito. Depreende-se daí que só a fé da Igreja Católica afirma que há verdadeira geração em Deus, enquanto refere esta geração ao Filho, porque o Filho recebeu do Pai a natureza divina. Mas os outros, os heréticos, atribuem esta geração a uma natureza estranha, a saber: Fotino e Sabélio, à natureza humana; Ario, não à humana, mas a uma natureza criada mais digna que as demais criaturas. Diferencia-se também Ario de Sabélio e de Fotino, porque ele afirma que aquela geração já existia antes do mundo, ao passo que estes negam que ela existisse antes do nascimento na Virgem. Por sua vez, Sabélio diferencia-se de Fotino, porque aquele confessa que Cristo é verdadeiro e natural Deus, não o afirmando nem Fotino nem Ario. Ademais, Fotino confessa que Cristo é puro homem; Ario confessa que ele é como uma mescla de natureza humana e divina, uma criatura excelentíssima. No entanto, ambos confessam a distinção das pessoas do Pai e do Filho, o que Sabélio nega.

22. Mas a fé Católica, procedendo pela via média, confessa, com Ario e Fotino, contra Sabélio, que uma é a Pessoa do Pai, outra, a do Filho, e que o Filho é gerado, absolutamente não sendo gerado o Pai. Confessa ainda ela com Sabélio, mas contra Fotino e Ario, que Cristo é verdadeiro e natural Deus, tendo a mesma natureza do Pai, embora não a mesma pessoa.

E disto se pode também tirar testemunho para a verdade Católica, pois como afirma o Filósofo (II Anal.

multipliciter ostensum est; cum natura divina multiplicari non possit, ut in primo libro (cap. 42) ostensum est: sequitur de necessitate quod sit eadem numero natura et essentia in Patre et Filio.

3422. — *a*) Item. Ultima nostra beatitudo in solo Deo est; in quo etiam solo spes hominis debet poni; et cui soli est honor latriae exhibendus, ut in tertio libro (capp. 37, 52, 120) ostensum est. Beatitudo autem nostra in Dei Filio est. Dicit enim, IOAN. 17, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te*, scilicet Patrem, *et quem misisti, Iesum Christum*. Et I IOAN. ult., dicitur de Filio quod est *verus Deus et vita aeterna*. Certum est autem nomine *vitae aeternae* in SCRIPTURIS SACRIS ultimam beatitudinem significari.

b) Dicit etiam ISAIAS de Filio, ut APOSTOLUS inducit: *Erit radix Iesse, et qui exsurget regere gentes, in eo gentes sperabunt.*

c) Dicitur etiam in *Psalmo: Et adorabunt eum omnes reges, omnes gentes servient ei.* Et IOAN. 5, 23 dicitur: *Omnes honorificent Filium sicut honorificant Patrem.* Et iterum in *Psalmo* dicitur: *Adorate eum omnes angeli eius:* quod de Filio APOSTOLUS introducit *Hebr.* 1, 6.

d) Manifestum est igitur Filium Dei verum Deum esse.

3423. — Ad hoc etiam ostendendum valent ea quae superius (cap. 4) contra PHOTINUM inducta sunt ad ostendendum Christum Deum esse non factum, sed verum.

3424. — Ex praemissis igitur et consimilibus SACRAE SCRIPTURAE documentis ECCLESIA CATHOLICA docta, Christum verum et naturalem Dei Filium confitetur, aeternum, Patri aequalem, et verum Deum, eiusdem essentiae et naturae cum Patre, genitum, non creatum nec factum.

3425. — *a*) Unde patet quod sola *Ecclesiae Catholicae Fides* vere confitetur generationem in Deo, dum ipsam generationem Filii ad hoc refert quod Filius accepit divinam naturam a Patre. Alii vero haeretici ad aliquam extraneam naturam hanc generationem referunt: PHOTINUS quidem et SABELLIUS ad humanam; ARIUS autem non ad humanam, sed ad quandam naturam creatam digniorem ceteris creaturis.

b) Differt etiam ARIUS a SABELLIO et PHOTINO quod hic generationem praedictam asserit ante mundum fuisse; illi vero eam fuisse negant ante nativitatem ex Virgine.

c) SABELLIUS tamen a PHOTINO differt in hoc, quod SABELLIUS Christum verum Deum confitetur et naturalem, non autem PHOTINUS neque ARIUS: sed PHOTINUS purum hominem; ARIUS autem quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura divina et humana. Hi tamen aliam esse personam Patris et Filii confitentur, quod SABELLIUS negat.

3426. — *a*) FIDES ergo CATHOLICA, media via incedens, confitetur, cum ARIO et PHOTINO, contra SABELLIUM, aliam personam Patris et Filii, et Filium genitum, Patrem vero omnino ingenitum: cum SABELLIO vero, contra PHOTINUM et ARIUM, Christum verum et naturalem Deum et eiusdem naturae cum Patre, licet non eiusdem personae.

b) Ex quo etiam indicium VERITATIS CATHOLICAE sumi potest: nam vero, ut

Philosophus dicit, etiam falsa attestantur: falsa vero non solum a veris, sed etiam ab invicem distant.

Ant. 2, 2, 53b; Cmt 43, 884), os erros também dão testemunho da verdade. Não obstante, os erros não só se distanciam da verdade, como também uns se distanciam dos outros.

CAP. VIII. - Solutio ad auctoritates quas Arius pro se inducebat.

3427. — Quia vero veritas veritati contraria esse non potest, manifestum est ea quae ex Scripturis veritatis ab Arianis introducta sunt ad suum errorem confirmandum (cf. cap. 6), eorum sententiae accommoda non esse. Cum enim ex Scripturis Divinis ostensum sit (cap. praec.) Patris et Filii eandem numero essentiam esse et naturam divinam, secundum quam uterque verus dicitur Deus, oportet Patrem et Filium non duos deos, sed unum Deum esse. Si enim plures dii essent, oporteret per consequens divinitatis essentiam in utroque partitam esse sicut in duobus hominibus est alia et alia humanitas numero: et praecipue cum non sit aliud divina natura et aliud ipse Deus, ut supra (*lib.* I, capp. 21 sq.) ostensum est; ex quo de necessitate consequitur quod, existente una natura divina in Patre et Filio, quod sint Pater et Filius unus Deus. Licet ergo Patrem confiteamur Deum, et Filium Deum, non tamen recedimus a sententia qua ponitur unus solus Deus, quam in Primo (cap. 42) et rationibus et auctoritatibus firmavimus. Unde, etsi sit unus solus verus Deus, tamen hoc et de Patre et de Filio praedicari confiteamur.

3428. — *a*) Cum ergo Dominus, ad Patrem loquens (3389), dicit, *ut cognoscant te solum Deum verum*, non sic intelligendum est quod solus Pater sit verus Deus, quasi Filius non sit verus Deus, quod tamen manifeste Scripturae testimonio probatur: sed quod illa quae est una sola vera deitas Patri conveniat, ita tamen quod non excludatur inde et Filius. Unde signanter non dicit Dominus, *ut cognoscant solum Deum verum*, quasi solus ipse sit Deus; sed dixit, *ut cognoscant te*, et addit *solum verum Deum*, ut ostenderet Patrem, cuius se Filium protestabatur, esse Deum in quo invenitur illa quae sola est vera divinitas. Et quia oportet verum filium eiusdem naturae esse cum patre, magis sequitur quod illa quae sola est vera divinitas Filio conveniat, quam ab ea Filius excludatur. Unde et Ioannes, in fine *Primae* suae *Canonicae*, quasi haec verba Domini exponens, utrumque istorum vero Filio attribuit quae hic Dominus dicit de Patre, scilicet quod sit verus Deus, et quod in eo sit vita aeterna, dicens: *ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio eius. Hic est verus Deus, et vita aeterna.*

b) Si tamen confessus esset Filius quod solus Pater esset verus Deus, non propter hoc a vera divinitate Filius excludi intelligendus esset: nam quia Pater et Filius sunt unus Deus, ut ostensum est (cap. praec.), quicquid ratione divinitatis de Patre dicitur,

CAPÍTULO VIII
SOLUÇÃO PARA OS TESTEMUNHOS DA ESCRITURA APRESENTADOS POR ARIO

1. Como a verdade não pode contradizer a verdade, é evidente que os textos tirados das verdadeiras Escrituras, e apresentados pelos Arianos para confirmação do erro que seguem (cf. c. VI), não concordam com afirmações das Escrituras. Com efeito, tendo sido demonstrado pelas Escrituras (cf. c. prec.), que são uma só a natureza divina e a essência do Pai e do Filho, enquanto ambos são ditos verdadeiro Deus, é necessário que o Pai e o Filho não sejam dois deuses, mas um só Deus. Ora, se houvesse dois deuses, necessariamente a essência divina dividir-se-ia em cada um, como em dois homens há numericamente duas humanidades. E isto sobretudo porque não se distinguindo do próprio Deus a natureza divina, como acima foi demonstrado (l. I, cc. XXI ss), necessariamente se conclui que por ser uma só natureza divina do Pai e do Filho, o Pai e o Filho constituem um só Deus. Embora confessemos que o Pai é Deus e que o Filho é Deus, não nos afastamos da sentença que diz haver um só Deus, a qual já foi por nós confirmada (l. I, c. XLII), com argumentos e testemunhos de autoridade. Por isso, embora seja um só o verdadeiro Deus, contudo confessamos que isso é predicado do Pai e do Filho.

2. Por isso, quando o Senhor dirigindo-se ao Pai diz: *Para que te conheçam a ti, único Deus verdadeiro* (Jo 17, 3), isto não deve ser entendido como só o Pai sendo verdadeiro Deus, como se o Filho não o fosse, o que é ainda provado pelo testemunho da Escritura, mas que aquela única e verdadeira divindade convém ao Pai, sem, no entanto, excluir dela o Filho. Por isso, mui significativo o Senhor não diz: *para que só conheçam ao Deus verdadeiro,* como se só o Pai fosse Deus, mas diz: *para que te conheçam*, e acrescenta: *o único verdadeiro Deus*, para demonstrar que o Pai, de quem se confessa Filho, é Deus, em quem está a divindade única e verdadeira. E como é necessário que o filho verdadeiro tenha a mesma natureza com o pai, conclui-se mais ainda que a única e verdadeira divindade convém ao Filho, do que ser o Filho dela excluído. Por isso, João, como que explicando em carta estas palavras do Senhor, atribui ao Filho as duas coisas que atribui ao Pai, isto é, que é verdadeiro Deus e que nele está a vida eterna, dizendo: *Para conhecermos o verdadeiro Deus e estarmos no seu Filho verdadeiro. Este é verdadeiro Deus e vida eterna* (1 Jo 5, 20). No entanto, se o Filho confessasse que só o Pai é verdadeiro Deus, disto não se poderia concluir que o Filho estava excluído da divindade, pois, sendo o Pai e Filho um só Deus, como foi demonstrado (c. prec.), tudo que fosse dito do Pai sê-lo-ia também do Filho, e vice-versa.

Conseqüentemente, porque o Senhor dissera: *Ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho* (Mt 11, 27), não se há de concluir que o Pai ou o Filho não se conheçam a si mesmos.

3. Disto também se depreende que a verdadeira divindade do Filho não está excluída das palavras do Apóstolo: *A quem fará aparecer a seu tempo, o bem-aventurado único poderoso, Rei dos Reis e Senhor dos Senhores* (lTm 6, 15). Nestas palavras o Pai não está assinalado, mas o que é comum ao Pai e ao Filho. Pois, que também o Filho seja *Rei dos Reis e Senhor dos Senhores* está claramente dito no Apocalipse: *Tinha a veste aspersa de sangue e tinha o nome de Verbo de Deus*, sendo acrescentado após: *E tem no seu manto e na sua coxa escrito Rei dos Reis e Senhor dos Senhores* (Ap 19, 13-16). Nem do que vem escrito depois daquele versículo da citada Carta a Timóteo: *O único imortal* (lTm 6, 16), está o Filho excluído, porque ele dá a imortalidade aos que nele crêem, donde ser dito: *Quem crê em mim não morrerá jamais* (Jo 11, 26). Mas também o que se segue: *A quem ninguém viu, nem poderá ver* (lTm 6, 6), é certo que se atribui ao Filho, pois o Senhor disse: *Ninguém conhece o Filho senão o Pai* (Mt 11, 27). A isto não obsta que tenha aparecido visivelmente, pois tal se deu quanto à carne. Mas ele é invisível quanto à divindade, como também o é o Pai. Donde dizer o Apóstolo, na mesma Carta: *É evidentemente um grande sacramento ter-se manifestado na carne* (lTm 3, 16). Mas ele não obriga que isto se entenda referente só ao Pai, porque afirma como sendo um o que manifesta, e outro o que é manifestado. Com efeito, manifesta-se o Filho quando diz: *Quem me ama é amado do meu Pai, e eu o amarei, e a ele me manifestarei* (Jo 14, 21). Donde também lhe dizermos: *Mostrai-nos a vossa face e seremos salvos* (Sl 79, 4).

4. Ensina-nos também o Apóstolo, como devam ser entendidas as palavras do Senhor: *O Pai é maior do que eu* (Jo 14, 28). Como *maior* supõe *menor*, estas palavras devem ser entendidas no sentido de *diminuição* do Filho. Com efeito, o Apóstolo demonstra que o Filho foi diminuído quanto à assunção da forma de servo, de modo que existe igual a Deus Pai quanto à forma divina, pois escreve: *Que estando na forma de Deus, não considerou usurpação continuar igual ao Pai antes de se aniquilar, tomando a forma de servo* (Fl 2, 6-7). Nem deve causar admiração o Pai ser por isso chamado maior que ele, porque o Apóstolo também o diz menor que os anjos, quando escreve: *Vimo-lo um pouco menor que os anjos, a Jesus, coroado de glória e honra, por ter sofrido a morte* (Hb 2, 9). Depreende-se também daí que pelo mesmo motivo o Filho é dito *submetido ao Pai* (1Cor 15, 28), a saber, quanto à natureza humana, como se verifica pelo contexto. Com efeito, o Apóstolo antes escreveu: *Pelo homem a morte, e pelo homem a ressurreição do mortos* (1Cor 15, 21), e em seguida escreve: *Cada qual ressurgirá na sua ordem: primeiro Cristo; depois, os que são de Cristo*, e acresenta ainda: *Depois virá o fim, quando entregará o reino a Deus e ao Pai* (1Cor 15, 24). E mostrou que reino será este, porque tudo será necessa-

idem est ac si de Filio diceretur, et e converso. Non enim propter hoc quod Dominus dicit, MATTH. 11, 27, *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius*, intelligitur vel Pater a sui cognitione excludi, vel Filius.

3429. — *a*) Ex quo etiam patet quod vera Filii divinitas non excluditur ex verbis APOSTOLI (3390) quibus dicit, *Quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium*. Non enim in his verbis Pater nominatur, sed id quod est commune Patri et Filio. Nam quod et Filius sit *Rex regum et Dominus dominantium*, manifeste ostenditur *Apoc.* 19, 13, ubi dicitur: *Vestitus erat veste aspersa sanguine, et* vocabatur *nomen eius: « Verbum Dei »* et postea subditur: 16 *Et habet in vestimento et in femore suo scriptum: « Rex regum et Dominus dominantium »*.

b) Nec ab hoc quod subditur, *Qui solus habet immortalitatem*, excluditur Filius: cum et sibi credentibus immortalitatem conferat; unde dicitur IOAN. 11, 26: *Qui credit in me, non morietur in aeternum*.

c) Sed et hoc quod subditur, *Quem* nemo *hominum vidit, sed nec videre potest* [1], certum est Filio convenire: cum Dominus dicat, MATTH. 11, 27: *Nemo novit Filium nisi Pater*. Cui non obstat quod visibilis apparuit: hoc enim secundum carnem factum est. Est autem invisibilis secundum deitatem, sicut et Pater: unde APOSTOLUS, in eadem Epistola, dicit: *Manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne*.

d) Nec cogit quod haec de solo Patre dicta intelligamus quia dicitur quasi oporteat alium esse ostendentem et alium ostensum. Nam et Filius seipsum ostendit: dicit enim ipse, IOAN. 14, 21: *Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*. Unde et ei dicimus: *Ostende faciem tuam, et salvi erimus*.

3430. — *a*) Quod autem Dominus dicit, (3391) *Pater maior me est*, qualiter sit intelligendum, Apostolus docet. Cum enim *maius* referatur ad *minus*, oportet intelligi hoc dici de Filio secundum quod est *minoratus*. Ostendit autem APOSTOLUS eum esse minoratum secundum assumptionem formae servilis, ita tamen quod Deo Patri aequalis existat secundum formam divinam: dicit enim, *ad Philipp.* 2: 6 *Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo*, 7 *sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens*. Nec est mirum si ex hoc Pater eo maior dicatur, cum etiam ab angelis eum minoratum APOSTOLUS dicat, *Hebr.* 2, 9: *Eum* inquit, *qui modico* ab angelis *minoratus est*, vidimus *Iesum, propter passionem mortis, gloria et honore coronatum*.

b) Ex quo etiam patet quod secundum eandem rationem dicitur Filius esse *Patri subiectus*, scilicet secundum humanam naturam. Quod ex ipsa circumstantia litterae apparet. Praemiserat enim APOSTOLUS: *Per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum;* et postea subiunxerat quod *unusquisque* resurget *in suo ordine:* primum *Christus, deinde ii qui sunt Christi;* et postea addit, *Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri;* et ostenso quale sit hoc regnum,

quia scilicet oportet ei omnia esse subiecta consequenter subiungit: *Cum subiecta illi fuerint omnia, tunc ipse Filius subiectus erit ei qui subiecit sibi omnia.* Ipse ergo contextus litterae, ostendit hoc de Christo debere intelligi secundum quod est homo: sic enim mortuus est et resurrexit. Nam secundum divinitatem, cum omnia faciat quae facit Pater ut ostensum est (3420), etiam ipse sibi subiecit omnia: unde APOSTOLUS dicit *ad Philipp.* 3: 20 *Salvatorem expectamus Dominum Iesum Christum,* 21 *qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae, secundum operationem qua possit sibi subiicere omnia*

3431. — *a*) Ex eo autem quod Pater Filio *dare* dicitur in SCRIPTURIS (3392), ex quo sequitur ipsum *recipere,* non potest ostendi aliqua indigentia esse in ipso, sed hoc requiritur ad hoc quod Filius sit: non enim Filius dici posset nisi a Patre genitus esset; omne autem genitum a generante naturam recipit generantis. Per hoc ergo quod Pater Filio dare dicitur, nihil aliud intelligitur quam Filii generatio, secundum quam Pater Filio dedit suam naturam.

b) Et hoc ipsum ex eo quod datur, intelligi potest. Dicit, enim Dominus, IOAN. 10, 29: *Pater quod dedit mihi, maius omnibus est.* Id autem quod maius omnibus est, divina natura est, in qua Filius est Patri aequalis. Quod ipsa verba Domini ostendunt. Praemiserat enim quod *oves suas nullus de manu eius rapere posset;* ad cuius probationem inducit verbum propositum, scilicet quod *id quod est sibi a Patre datum, maius omnibus sit,* et quia *de manu Patris,* ut subiungit, *nemo rapere potest.* Ex hoc sequitur quod nec etiam de manu Filii. Non autem sequeretur nisi per id quod est sibi a Patre datum, esset Patri aequalis. Unde, ad hoc clarius explicandum, subdit: *Ego et Pater unum sumus.*

c) Similiter etiam APOSTOLUS, *ad Philipp.* 2, 9, dicit: *Et dedit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et infernorum.* Nomen autem omnibus nominibus altius, quod omnis creatura veneratur, non est aliud quam nomen divinitatis. Ex hac ergo datione generatio ipsa intelligitur, secundum quam Pater Filio veram divinitatem dedit.

d) Idem etiam ostenditur ex hoc quod *omnia* sibi dicit esse data *a Patre.* Non autem essent sibi data omnia, nisi *omnis plenitudo divinitatis,* quae est in Patre, esset in Filio.

e) Sic igitur ex hoc quod sibi Patrem dedisse asserit, se verum Filium confitetur, contra SABELLIUM (cf. supra, cap. 5). Ex magnitudine vero eius quod datur, Patri se confitetur esse aequalem, ut ARIUS confundatur. Patet igitur quod talis donatio indigentiam in Filio non designat. Non enim ante fuit Filius quam sibi daretur: cum generatio eius sit ipsa donatio. Neque plenitudo dati hoc patitur, ut indigere possit ille cui constat esse donatum.

f) Nec obviat praedictis quod ex tempore Filio Pater dedisse legitur in

riamente submetido a ele, diz: *Estando todas as coisas submetidas a ele, então será o Filho submetido àquele que a si submeteu todas coisas* (1Cor 25, 28). No contexto, estas palavras dizem que isto deve ser entendido de Cristo enquanto homem, pois é como homem que morreu e ressuscitou. Pois, quanto à divindade, fazendo tudo que o Pai faz (Jo 5, 19), como foi demonstrado, também o Filho submeteu a si todas as coisas. Por isso, escreve o Apóstolo: *Esperamos o Salvador, o Senhor Jesus Cristo, que reformará o corpo da nossa humildade conforme o seu corpo glorioso, pelo poder que tem de submeter tudo a si* (Fl 3, 20-21).

5. Nas Escrituras se diz que o Pai *dá* ao Filho; conseqüentemente o Filho *recebe.* No entanto não se pode concluir que o Filho tenha alguma indigência, mas isto é exigido por ser Filho, pois não poderia ser chamado Filho se não fosse gerado do Pai. Ora, todo gerado recebe do genitor a natureza deste. Por isso, quando se diz que o Pai dá ao Filho, outra coisa não se entende senão o fato da geração do Filho, enquanto o Pai lhe dá a sua natureza.

E a mesma coisa é significada, quando se considera o que é dado. Com efeito, diz o Senhor: *O que o Pai me deu é maior que tudo* (Jo 10, 29). Ora, maior que todas as coisas é só a natureza divina, segundo a qual o Filho é igual ao Pai, o que está confirmado pelas próprias palavras do Senhor. Ora, dissera antes que *ninguém poderá tirar de minhas mãos as minhas ovelhas* (Jo 10, 28), para cuja confirmação traz o texto acima mencionado: *aquilo que o Pai me deu é maior que tudo.* Porque recebe da mão do Pai, acrescenta: *Ninguém poderá tirar.* Conclui-se disto que nem da mão do Filho. Conseqüentemente, não se concluiria que é igual ao Pai, senão por causa do que lhe fora dado pelo Pai. E, para melhor ser entendido, acresenta: *Eu e o Pai somos um* (Jo 10, 30).

Igualmente diz o Apóstolo: *E lhe deu um nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus todo joelho se dobre, de tudo que há nos céus, na terra e nos infernos* (Fl 2, 9). Ora, o nome mais alto que todos os nomes, e venerado por todos na terra, outro não é que o nome da divindade. Eis porque, por esta doação, entende-se a geração segundo a qual o Pai deu a verdadeira divindade ao Filho.

Demonstra-se o mesmo, se considerarmos *todas as coisas* que disse lhe serem dadas pelo Pai (Mt 11, 27). Ora, não lhe teriam sido dadas todas as coisas, se também não estivesse no Filho *toda a plenitude da divindade* que está no Pai (Cl 2, 9).

Por conseguinte, por ter afirmado que o Pai lhe dera, confessa-se verdadeiro Filho, contra Sabélio (cf. c. V). Devido à grandeza daquilo que lhe fora dado, confessa-se igual ao Pai, refutando assim Ario. Por isso, esta doação evidentemente não implica indigência no Filho. Com efeito, não foi Filho antes de lhe ter sido dado, porque a sua geração é a própria doação. Nem a plenitude daquilo que é dado permite haver indigência em quem consta a ele ter sido dado.

Outrossim, não se opõe ao que foi dito o fato de estar nas Escrituras que o Pai deu ao Filho no tempo, co-

mo disse, após a ressurreição, o Senhor aos discípulos: *Foi-me dado todo poder nos céus e na terra* (Mt 28, 18). Diz também o Apóstolo: *Deus o exaltou e lhe deu um nome acima de todo nome, porque fez-se obediente até a morte* (Fl 2, 8-9), e o diz como se não tivesse tal nome desde a eternidade. Com efeito, é costume na Escritura dizer que uma coisa *é* ou *é feita* quando se torna conhecida. Ora, após a ressurreição é que foi conhecido do mundo, pela pregação dos discípulos, ter o Filho recebido desde a eternidade o poder universal e o nome divino, o que é ainda manifesto nas palavras do Senhor, quando diz: *Glorifica-me, ó Pai, junto de ti, com a glória que tive antes que o mundo fosse feito* (Jo 17, 15). Neste texto, pede que a sua glória, que, como Deus, recebeu do Pai desde a eternidade, seja em si manifestada, já feito homem.

6. Disto também se depreende como o Filho é ensinado, não sendo ignorante. Foi acima demonstrado (l. I, c. XLV), que, em Deus, o ser e a intelecção identificam-se. Por isso, a comunicação da natureza divina é também comunicação da inteligência divina. Ora, a comunicação da inteligência faz-se por *demonstração*, por *locução* ou por *ensino*. Por que o Filho recebeu do Pai pelo nascimento a natureza divina, lê-se nas Escrituras que *ouviu do Pai* (Jo 15, 15), ou que *o Pai lhe mostrou* (Jo 5, 20), ou coisa semelhante, não porque o Filho antes ignorasse algo ou fosse nesciente, e que depois o Pai lhe ensinou. Assim é que o Apóstolo confessa: *Cristo é a virtude e sabedoria de Deus* (1Cor 1, 24). Ora, não é possível que a sabedoria seja ignorante, nem que a virtude se enfraqueça. Por isso, também no que diz: *Nenhuma coisa pode o Filho fazer por si mesmo* (Jo 5, 19), nenhuma fraqueza se mostra no Filho. É dito porque, em Deus, o ser e o agir se identificam; também a sua essência outra coisa não é que a sua ação, como acima foi demonstrado (l. I, c. XLV), e, assim sendo, o Filho não pode agir por si mesmo, mas opera pelo Pai, como também não pode ser por si mesmo, mas somente tem o ser pelo Pai. Ora, se tivesse de si mesmo o ser, já não seria o Filho. Por isso, como o Filho não pode por si mesmo ser Filho, também por si mesmo não pode agir. E porque o Filho recebe a mesma natureza que a do Pai e, conseqüentemente, a mesma virtude, embora o Filho não seja de si mesmo nem só opere por si mesmo, contudo, ele é *por si* e opera *por si*, porque como é pela mesma natureza que recebe do Pai, também opera pela própria natureza que recebe do Pai. Por isso, após ter o Senhor dito: *O Filho nada pode fazer por si mesmo*, para manifestar que embora não *de si* mesmo, opera *por si* mesmo, acrescenta: *Tudo que ele fez* (isto é, o Pai), *o Filho igualmente o faz.*

7. Do que foi dito também se depreende como *o Pai ordena ao Filho*, como *o Filho obedece ao Pai* e ora ao Pai, como seja *por ele enviado*. Tudo isto convém ao Filho enquanto está sujeito ao Pai, o que só acontece segundo a humanidade assumida, como foi demonstrado. Por isso o Pai *ordena* ao Filho enquanto este está a si submetido segundo a natureza humana. E isto é ainda demonstrado pelas palavras do Senhor, quando diz: *Pa-*

Scripturis: sicut Dominus post resurrectionem dicit discipulis, *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra;* et APOSTOLUS, *ad Philipp.* 2, dicit quod 9 *propter* hoc *Deus* Christum *exaltavit et* dedit *illi nomen quod est super omne nomen, quia* 8 *factus* fuerat *obediens usque ad mortem*, quasi hoc nomen non habuerit ab aeterno. Est enim consuetus Scripturae modus ut aliqua dicantur esse vel fieri quando innotescunt. Hoc autem quod Filius ab aeterno universalem potestatem et nomen divinum acceperit, post resurrectionem, praedicantibus discipulis, mundo est manifestatum. Et hoc etiam verba Domini ostendunt. Dicit enim Dominus, IOAN. 17, 5: *Clarifica me, Pater, apud temetipsum, claritate quam habui priusquam mundus fieret.* Petit enim ut sua gloria, quam ab aeterno a Patre recepit ut Deus, in eo iam homine facto esse declaretur.

3432. — *a*) Ex hoc autem manifestum est quomodo Filius doceatur, (3393) cum non sit ignorans. Ostensum est enim in primo libro (cap. 45) quod intelligere et esse in Deo idem sunt. Unde communicatio divinae naturae est etiam intelligentiae communicatio. Communicatio autem intelligentiae *demonstratio*, vel *locutio*, sive *doctrina* potest dici. Per hoc ergo quod Filius sua nativitate a Patre naturam divinam acceperit, dicitur vel *a Patre audivisse*, vel *Pater ei demonstrasse*, vel si quid aliud simile legitur in Scripturis: non quod prius Filius ignorans aut nesciens fuerit, et postmodum eum Pater docuerit. Confitetur enim APOSTOLUS, I *ad Cor.* 1, 24, *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam:* non est autem possibile quod sapientia sit ignorans, neque quod virtus infirmetur.

b) Ideo etiam quod dicitur, *Non potest Filius a se facere quicquam*, nullam infirmitatem agendi demonstrat in Filio: sed quia, cum Deo non sit aliud agere quam esse, nec sua actio sit aliud quam sua essentia ut supra (*lib.* I, cap. 45) probatum est, ita dicitur quod Filius non possit a se agere sed agat a Patre, sicut quod non potest a se esse, sed solum a Patre: si enim a se esset, iam Filius non esset. Sicut ergo Filius non potest non esse Filius, ita a se agere non potest. Quia vero eandem naturam accipit Filius quam Pater, et ex consequenti eandem virtutem, licet Filius a se non sit nec a se operetur, tamen *per se est* et *per se operatur:* quia sicut est per propriam naturam, quam accepit a Patre, ita per propriam naturam, a Patre acceptam, operatur. Unde postquam Dominus dixerat, *Non potest Filius a se facere quicquam*, ut ostenderet quod, licet non a se, tamen per se Filius operatur, subiungit: *Quaecumque ille fecerit*, scilicet Pater, *haec et Filius similiter facit.*

3433. — *a*) Ex praemissis etiam apparet qualiter *Pater praecipiat Filio;* aut *Filius obediat Patri;* aut *Patrem oret;* aut *mittatur a Patre* (3394). Haec enim omnia Filio conveniunt secundum quod est Patri subiectus, quod non est nisi secundum humanitatem assumptam, ut ostensum est. Pater ergo Filio praecipit ut subiecto sibi secundum humanam naturam. Et hoc etiam verba

Domini manifestant. Nam cum Dominus dicat: *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio,* quod sit istud mandatum ostenditur per id quod subditur, *Surgite, eamus hinc:* hoc enim dixit ad passionem accedens, mandatum autem patiendi manifestum est Filio non competere nisi secundum humanam naturam. Similiter, ubi ait, *Si praecepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea: sicut et ego praecepta Patris mei servavi, et maneo in eius dilectione,* manifestum est haec praecepta ad Filium pertinere prout a Patre diligebatur ut homo, sicut ipse discipulos ut homines diligebat.

b) Et quod praecepta Patris ad Filium accipienda sint secundum humanam naturam a Filio assumptam, APOSTOLUS ostendit, dicens Filium obedientem Patri fuisse in his quae pertinent ad humanam naturam: dicit enim, *ad Philipp.* 2, 8: *Factus* est *obediens* Patri *usque ad mortem.*

c) Ostendit etiam APOSTOLUS quod orare Filio conveniat secundum humanam naturam. Dicit enim, *ad Hebr.* 5, 7, quod *in diebus carnis suae preces supplicationesque ad eum qui possit eum salvum a morte facere, cum clamore valido et lacrimis offerens, exauditus est pro sua reverentia.*

d) Secundum quid etiam missus a Patre dicatur, APOSTOLUS ostendit, *ad Gal.* 4, 4, dicens: *Misit Deus Filium suum factum ex muliere.* Eo ergo dicitur missus quo est factus ex muliere: quod quidem secundum carnem assumptam certum est sibi convenire.

e) Patet igitur quod per haec omnia non potest ostendi Filius Patri esse subiectus nisi secundum humanam naturam.

f) Sed tamen sciendum est quod Filius mitti a Patre dicitur etiam invisibiliter inquantum Deus, sine praeiudicio aequalitatis quam habet ad Patrem: ut infra (cap. 23) ostendetur, cum agetur de missione Spiritus Sancti.

3434. — *a*) Similiter etiam patet quod per hoc quod *Filius a Patre clarificatur;* vel *suscitatur;* vel *exaltatur,* non potest ostendi quod Filius sit minor Patre (3395), nisi secundum humanam naturam. Non enim Filius clarificatione indiget quasi de novo claritatem accipiens, cum eam profiteatur se *ante mundum habuisse*: sed oportebat quod sua claritas, quae sub infirmitate carnis erat occultata, per carnis glorificationem et miraculorum operationem manifestaretur in fide credentium populorum. Unde de eius occultatione dicitur ISAIAE 53, 3: Vere *absconditus* est *vultus eius. Unde nec reputavimus eum.*

b) Similiter autem secundum hoc Christus suscitatus est quod est passus et mortuus, idest secundum carnem. Dicitur enim I PETR. 4, 1: *Christo passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini.*

c) Exaltari etiam eum oportuit secundum hoc quod fuit humiliatus. Nam et *Apostolus* dicit, *Philipp.* 2, 8: *Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, propter quod Deus exaltavit illum.*

d) Sic ergo per hoc quod Pater clarificat Filium, suscitat et exaltat, Filius non ostenditur minor Patre, nisi secundum humanam naturam. Nam secundum divinam naturam,

ra que o mundo conheça que eu amo o Pai, e como o Pai me ordenou, assim o faço (Jo 14, 31). Diz que seja este mandato pelas palavras que vêm em seguida: *Levantai-vos, saiamos daqui*, pois as disse ao aproximar-se a paixão. Ora, o mandato de sofrer evidentemente só é dado ao Filho em referência à sua natureza humana. Igualmente, quando diz: *Se guardardes os meus preceitos, permanecereis no meu amor, como também eu guardei os preceitos do meu Pai, e permaneço no seu Amor* (Jo 15, 10), verifica-se que esses preceitos pertencem ao Filho enquanto era amado pelo Pai, como homem, assim como *ele* amava os discípulos como homens.

E como os preceitos do Pai são aceitos pelo Filho segundo a natureza humana, por este assumida, o Apóstolo o demonstra dizendo que o Filho foi obediente ao Pai no que pertence à natureza humana: *Fez-se obediente* ao Pai *até a morte* (Fl 2, 8). O Apóstolo também mostra que orar convém ao Filho segundo a natureza humana, pois se lê: *Tendo oferecido nos dias da sua vida mortal, orações e súplicas com grandes clamores, àquele que o poderia salvar da morte, foi ouvido por causa da sua reverência* (Hb 5, 7).

E, também, enquanto se diz que de certo modo foi enviado pelo Pai, o Apóstolo o mostra: *Deus enviou o seu Filho nascido de mulher* (Gl 4, 4). Ora, é dito enviado aquele que nasceu de mulher, porque isto lhe convém segundo a carne assumida.

Por conseguinte, todos esses textos demonstram claramente que o Filho foi submetido ao Pai somente segundo a natureza humana. No entanto, é preciso saber que o Filho é dito enviado pelo Pai também invisivelmente, enquanto Deus, sem prejuízo da sua igualdade com o Pai, como adiante será demonstrado (c. XXIII), ao se tratar da missão do Espírito Santo.

8. Evidencia-se também das expressões *o Filho é glorificado pelo Pai, ressuscitado, elevado*, que não se pode concluir ser o Filho menor que o Pai, a não ser que se entenda em referência à natureza humana. Ora, o Filho não necessita de glória como se a recebesse de novo, porque ele mesmo confessou que *a tinha antes do mundo* (Jo 17, 5). No entanto, foi conveniente que a sua glória, ocultada sob a fraqueza da carne, fosse manifestada pela glorificação desta carne e pelos milagres para a fé dos povos crentes. Por isso, falou Isaías deste ocultamento: *Na verdade a sua face estava oculta, razão por que nem o consideramos* (Is 53, 3). Igualmente Cristo foi ressuscitado porque sofreu e morreu, a saber, segundo a carne, pois escreve S. Pedro: *Cristo sofreu na carne, e vós também deveis ter o mesmo pensamento* (1Pd 4, 1). Foi também conveniente que tenha sido *exaltado*, porque foi humilhado, como escreve S. Paulo: *Humilhou-se a si mesmo, fazendo-se obediente até a morte, e, por isso, Deus o exaltou* (Fl 2, 8). Assim, porque o Pai glorifica, ressuscita e eleva o Filho, o Filho não se apresenta menor que o Pai, a não ser segundo a natureza humana, pois, segundo a natureza divina, na qual é igual ao Pai, tem o mesmo poder e a mesma operação que o Pai. Por isso o Filho exaltou-se também por virtude própria, segundo

se lê no Salmo: *Elevai-vos, Senhor, no vosso poder* (Sl 20, 14).

Ele mesmo ressuscita a si, porque refere-se a si com as seguintes palavras: *Tenho o poder de dar e retomar a minha vida* (Jo 10, 18).

Além disso, o Filho não só se glorifica a si mesmo, como também ao Pai, pois afirma: *Glorifica o teu Filho para que o teu Filho também te glorifique* (Jo 17, 1). Isto não se deve entender como se o Pai estivesse ocultado pelo véu da carne assumida, mas pela invisibilidade da sua natureza. E deste modo também o Filho está escondido segundo a sua natureza divina, pois vale para o Pai e para o Filho o que diz Isaías: *Na verdade sois um Deus escondido, ó Santo de Israel, Salvador* (Is 45, 15). Logo, o Filho glorifica o Pai não ao tributar-lhe glória, mas manifestando-o ao mundo, pois diz, naquele mesmo texto: *Manifestei teu nome ao homens* (Jo 17, 6).

9. Porém, não se deve pensar que há falta de poder no Filho de Deus, pois ele disse: *Foi-me dado todo o poder no céu e na terra* (Mt 28, 18). E por ter dito: *Assentar-se à minha direita ou à minha esquerda não pertence a mim, mas para quem o meu Pai preparou* (Mt 20, 23), não pretendeu dizer que o Filho não tivesse poder para distribuir os assentos do céu, porque por *sentar-se* entende-se a participação na vida eterna, cuja doação mostra pertencer a si, quando diz: *As minhas ovelhas ouvem a minha voz, e eu as conheço, e elas me seguem, e eu lhes dou a vida eterna* (Jo 10, 27). É ainda dito em João: *O Pai deu ao Filho todo o julgamento* (Jo 5, 22). Ora, cabe ao julgamento colocar alguém na glória celeste por seus méritos, donde estar escrito: *O Filho do homem colocará as ovelhas à direita, e os bodes, à esquerda* (Mt 25, 33). Logo, pertence ao poder do Filho colocar alguém à direita ou à esquerda, quer estas coisas se refiram à diferente participação na glória, quer uma se refira à glória e outra, à pena.

Por isso, convém que as palavras propostas sejam tomadas no sentido das que as precedem. Ora, precede-as o texto que diz que a mãe dos filhos de Zebedeu aproximou-se de Jesus, pedindo-lhe que um dos seus filhos se sentasse à direita e o outro, à esquerda. Parece que foi movida para este pedido por uma certa confiança no parentesco carnal que a ligava ao Cristo homem. Mas o Senhor não disse na resposta que não pertencia ao seu poder dar o que ela pedira, e sim que a ele não competia dá-lo para os quais ela pedia. Com efeito, ele não disse: *Sentar-se à minha direita ou à minha esquerda, não me pertence dar a alguém*, mas, antes, mostrou que lhe pertencia dar àqueles *para os quais estava preparado por seu Pai*. Pois, não lhe pertencia dar enquanto era Filho da Virgem, mas enquanto era Filho de Deus. Por isso, não lhe pertencia dar aquilo enquanto era Filho da Virgem, isto é, segundo o parentesco carnal, mas porque lhe pertencia enquanto era Filho de Deus, para os que estava preparado pelo Pai por predestinação eterna.

qua est Patri aequalis, est eadem virtus Patris et Filii, et eadem operatio. Unde et ipse Filius propria virtute se exaltat: secundum illud *Psalmi*: *Exaltare, Domine, in virtute tua.*

e) Ipse seipsum suscitat: quia de se dicit, IOAN. 10, 18: *Potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumere eam.*

f) Ipse etiam non solum seipsum clarificat, sed etiam Patrem: dicit enim IOAN. 17, 1: *Clarifica Filium tuum, ut et Filius tuus clarificet te;* non quod Pater velamine carnis assumptae sit occultatus, sed suae invisibilitate naturae. Quo etiam modo Filius est occultus secundum divinam naturam: nam Patri et Filio commune est quod dicitur ISAIAE 45, 15: *Vere tu es Deus absconditus, Sanctus Israel, Salvator*. Filius autem Patrem clarificat, non claritatem ei dando, sed eum mundo manifestando: nam et ipse ibidem dicit: *Manifestavi nomen tuum hominibus.*

3435. — *a*) Non est autem credendum quod in Dei Filio sit aliquis potestatis defectus (3396): cum ipse dicat: *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Unde quod ipse dicit: *Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo*, non ostendit quod Filius distribuendarum caelestium sedium potestatem non habeat: cum per huiusmodi sessionem participatio vitae aeternae intelligatur, cuius collationem ad se pertinere ostendit cum dicit, IOAN. 10: 27 *Oves meae vocem meam audiunt, et ego cognosco eas, et sequuntur me*, 28 *et ego vitam aeternam do eis.* Dicitur etiam IOAN. 5, 22, quod *Pater omne iudicium dedit Filio*; ad iudicium autem pertinet ut pro meritis aliqui in caelesti gloria collocentur: unde et MATTH. 25, 33 dicitur quod *Filius hominis statuet oves a dextris et haedos a sinistris.* Pertinet ergo ad potestatem Filii statuere aliquem vel a dextris vel a sinistris: sive utrumque referatur ad differentem gloriae participationem; sive unum referatur ad gloriam, et alterum referatur ad poenam.

b) Oportet igitur ut verbi propositi sensus ex praemissis sumatur. Praemittitur namque quod mater filiorum Zebedaei accesserat ad Iesum petens ut unus filiorum eius sederet ad dextram et alius ad sinistram: et ad hoc petendum mota videbatur ex quadam fiducia propinquitatis carnalis quam habebat ad hominem Christum. Dominus ergo sua responsione non dixit quod ad eius potestatem non pertineret dare quod petebatur, sed quod ad eum non pertinebat illis dare pro quibus rogabatur. Non enim dixit, *Sedere ad dextram meam vel sinistram non est meum dare alicui:* quin potius ostendit quod suum erat hoc dare illis *quibus* erat *paratum a Patre* suo. Non enim hoc dare ad eum pertinebat secundum quod erat filius Virginis, sed secundum quod erat Filius Dei. Et ideo non erat suum hoc dare aliquibus propter hoc quod ad eum pertinebant secundum quod erat filius Virginis, scilicet secundum propinquitatem carnalem: sed propter hoc quod pertinebant ad eum secundum quod erat Filius Dei, quibus scilicet paratum erat a Patre per praedestinationem aeternam.

c) Sed quod etiam haec praeparatio ad potestatem Filii pertineat, ipse Dominus confitetur dicens, IOAN. 14, 2: *In domo Patris mei mansiones multae sunt. Si quo minus, dixissem vobis: quia vado parare vobis locum*. Mansiones autem multae sunt diversi gradus participandae beatitudinis, qui ab aeterno a Deo in praedestinatione praeparati sunt. Cum ergo Dominus dicit, quod *si in aliquo minus esset*, idest, si deficerent praeparatae mansiones hominibus ad beatitudinem introducendis; et subdit, *dixissem, quia vado parare vobis locum;* ostendit huiusmodi praeparationem ad suam potestatem pertinere.

d) Neque etiam potest intelligi quod Filius horam adventus sui ignoret: cum in eo sint *omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*, ut APOSTOLUS dicit; et cum id quod maius est perfecte cognoscat, scilicet Patrem. Sed hoc intelligendum est quia Filius, inter homines homo constitutus, ad modum ignorantis se habuit, dum discipulis non revelavit. Est enim consuetus modus loquendi in Scripturis ut Deus dicatur aliquid cognoscere si illud cognoscere facit: sicut habetur *Gen.* 22, 12: *Nunc cognovi quod* timeas Dominum idest, *nunc cognoscere feci*. Et sic, per oppositum, Filius nescire dicitur quod non facit nos scire.

e) *Tristitia* vero et *timor*, et alia huiusmodi, manifestum est ad Christum pertinere secundum quod homo. Unde per hoc nulla minoratio potest in divinitate Filii deprehendi.

3436. — *a*) Quod autem dicitur sapientia *esse creata* (3397) primo quidem, potest intelligi, non de Sapientia quae est Filius Dei, sed de sapientia quam Deus indidit creaturis. Dicitur enim *Eccli.* 1: 9 *Ipse creavit* eam, scilicet sapientiam, *Spiritu Sancto*, 10 *et effudit illam super omnia opera sua*.

b) Potest etiam referri ad naturam creatam assumptam a Filio: ut sit sensus, *Ab initio et ante saecula creata sum*, idest, *praevisa sum creaturae uniri*.

c) Vel, per hoc quod sapientia et *creata* et *genita* nuncupatur, modus divinae generationis nobis insinuatur. In generatione enim quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est: sed in generationibus quae sunt apud nos, generans ipse mutatur, quod imperfectionis est. In creatione vero creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo simul Filius *creatus* et *genitus*, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris, et ex generatione unitas naturae in Patre et Filio. Et sic huiusmodi Scripturae intellectum synodus exposuit: ut per HILARIUM patet.

3437. — Quod vero Filius dicitur (3398) *primogenitus creaturae*, non ex hoc est quod Filius sit in ordine creaturarum: sed quia Filius est a Patre et a Patre accipit, a quo sunt et accipiunt creaturae. Sed Filius accipit a Patre eandem naturam: non autem creaturae. Unde et Filius non solum *primogenitus* dicitur, sed etiam *unigenitus*, propter singularem modum accipiendi.

No entanto, essa preparação pertencia ao poder do Filho de Deus, pois o Senhor o confessa dizendo: *Há muitas moradas na casa do meu Pai; se assim não fosse, eu vos diria, porque vou preparar-vos o lugar* (Jo 14, 2). Ora, por *diversas moradas*, entendem-se os diversos graus de participação na beatitude, que estão preparados por Deus segundo a predestinação. Por ter o Senhor dito: *Se assim não fosse*, isto é, se faltassem moradas preparadas para os homens que seriam introduzidos na beatitude, e por ter acrescentado: *Eu vos diria, porque vou preparar o lugar para vós*, mostra que essa preparação está em seu poder.

Também não se há de pensar que o Filho do Homem ignorasse a hora de sua vinda, pois nele estão *escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência*, como diz o Apóstolo (Cl 2, 3), e ele conhece perfeitamente quem é maior, isto é, o Pai (Mt 11, 27). Ora, isto deve ser entendido neste sentido: o Filho, estando entre os homens, portava-se como se fosse ignorante, enquanto não revelava o seu advento aos discípulos. Com efeito, é modo costumeiro da Escritura expressar-se que Deus conhece algo, se o faz conhecer, como se lê no Gênesis: *Agora sabemos que temos o Senhor* (Gn 22, 12), isto é, *agora fiz conhecer*. E assim, inversamente, o Filho diz que desconhece o que não nos faz conhecer.

A *tristeza, o temor* e coisas semelhantes, é evidente que afetam Cristo enquanto homem. Por conseguinte, disto não se depreende diminuição na divindade do Filho.

10. Quando se diz que *a sabedoria é criada* (Eclo 24, 12, 14), isto pode ser entendido, em primeiro lugar não relativamente à Sabedoria que é o Filho de Deus, mas à sabedoria dada por Deus à criatura, pois é dito no Eclesiástico: *Ele criou* (isto é, a Sabedoria) *pelo Espírito Santo, e a difundiu sobre todas as suas obras* (Eclo 1, 9s). Em segundo lugar, pode ser referida à natureza criada assumida pelo Filho, com o seguinte sentido: *Desde o início e antes dos séculos fui criada*, isto é, *fui prevista para ser unida à criatura*. Em terceiro lugar, porque a sabedoria é tida como *criada* e *gerada*, pode ser entendido como a nos insinuar o modo da geração divina. Com efeito, na geração, o gerado recebe do genitor a natureza, e isto é uma perfeição; mas nas gerações existentes entre nós, o genitor é mudado, o que é uma imperfeição. Ora, na criação, o criador não muda, mas o criado não recebe a natureza do criador. Por isso, é dito ao mesmo tempo que o Filho é *criado* e *gerado*, de modo que por criação se entenda a imutabilidade do Pai e, por *geração*, a unidade de natureza do Pai e do Filho. E assim o sentido da Escritura foi exposto no Sínodo, como Hilário nos diz (*De Synodis* n. 17; PL 10, 493 C-494 B).

11. Que o Filho tenha sido chamado *Primogênito das criaturas* (Eclo 24, 5; Cl 1, 15), não se deve entender que ele pertença à ordem das criaturas, mas que o Filho vem do Pai e do Pai recebe, de quem também as criaturas vêm e recebem. Mas o Filho recebe a mesma natureza do Pai, o que não sucede com a criatura. Por isso, ele não só é chamado *Primogênito*, como também *Unigênito* (Jo 1, 18), por causa do modo singular de receber.

12.Quando o Senhor diz ao Pai, a respeito dos discípulos, *que sejam um como somos um* (Jo 17, 22), isto significa que o Pai e o Filho são um segundo o modo pelo qual os discípulos devem ser um, isto é, segundo o amor. Mas esse modo de união não exclui a unidade de essência, antes a manifesta, pois está dito: *O Pai ama o Filho e tudo dá em suas mãos* (Jo 3, 35), o que manifesta a plenitude da divindade no Filho, como acima foi dito.

3438. — Per hoc autem quod Dominus ad Patrem dicit de discipulis (3399), *ut sint unum sicut et nos unum sumus*, ostenditur quidem quod Pater et Filius sunt unum eo modo quo discipulos unum esse oportet, scilicet per amorem: hic tamen unionis modus non excludit essentiae unitatem, sed magis eam demonstrat. Dicitur enim IOAN. 3, 35: *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu eius:* per quod plenitudo divinitatis ostenditur esse in Filio, ut dictum est (3431).

13. Desse modo fica esclarecido que os textos da Escritura assumidos pelos arianos não contradizem a verdade confessada pela fé católica.

3439. — Sic igitur patet quod testimonia SCRIPTURARUM quae ARIANI pro se assumebant, non repugnant veritati quam FIDES CATHOLICA confitetur.

CAPÍTULO IX
SOLUÇÃO DAS AUTORIDADES ALEGADAS POR FOTINO E SABÉLIO

1. Depreende-se do que até aqui foi analisado, que os textos da Sagrada Escritura apresentados por Fotino (c. IV) e por Sabélio (c. V), em defesa das suas opiniões, não confirmam os seus erros.

Com efeito, o que disse o Senhor, após a Ressurreição: *Foi-me dado todo o poder no céu e na terra* (Mt 28, 18), não o disse porque então recebera de novo o poder, mas porque o poder que o Filho de Deus recebera desde a eternidade começou a aparecer no mesmo já feito homem, pela vitória que ao ressurgir conseguiu sobre a morte.

2. O texto do Apóstolo referente ao Fiho: *Que foi feito da geração de Davi* (Rm 1, 3), de modo claro diz como este texto deve ser entendido, segundo o que vem após: *segundo a carne*. Pois não é dito que o Filho de Deus foi simplesmente feito, mas que foi feito *da geração de Davi segundo a carne*, pela assunção da natureza humana, conforme é dito em João: *O Verbo se fez carne* (Jo 1, 14).

Disto depreende-se também que o que se segue: *Que foi predestinado Filho de Deus no poder*, pertence ao Filho segundo a natureza humana. Pois, que a natureza humana se tenha unido ao Filho de Deus, e por isso o homem possa ser chamado Filho de Deus, não foi devido aos méritos humanos, mas à graça de Deus que o predestinou.

3. Igualmente deve ser atribuído à natureza humana, na qual se deu a humilhação da paixão, o que diz o Apóstolo que Deus *exaltou* Cristo, por causa do mérito da paixão (cf. Fl 2, 9). Por isso, o que vem depois: *Deu-lhe um nome que está acima de todo nome,* deve ser entendido relativamente ao nome que convém ao Filho pelo nascimento eterno, que deve ser manifestado à fé dos povos como pertencente ao Filho encarnado.

4. Por isso, também é claro que o que diz Pedro: *Deus fez a Jesus Cristo e Senhor* (At 2, 36) deve ser atribuído ao Filho quanto à natureza humana, na qual ele começou a ter no tempo o que desde a eternidade pos-

CAP. IX. - SOLUTIO AD AUCTORITATES PHOTINI ET SABELLII.

3440. — Ex his autem consideratis, apparet quod nec ea quae PHOTINUS (cf. cap. 4) et SABELLIUS (cf. cap. 5) pro suis opinionibus ex SACRIS SCRIPTURIS adducebant, eorum errores confirmare possunt.

3441. — Nam quod Dominus post resurrectionem (3362) dicit, MATTH. ult., *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*, non ideo dicitur quia tunc de novo hanc potestatem acceperat: sed quia potestas quam Filius Dei ab aeterno acceperat, in eodem homine facto apparere incoeperat per victoriam quam de morte habuerat resurgendo.

3442. — *a*) Quod vero APOSTOLUS dicit, *ad Rom.* 1 de Filio loquens, 3 *Qui factus est ei ex semine David*, manifeste ostenditur qualiter sit intelligendum, ex eo quod additur, *secundum carnem*. Non enim dixit quod Filius Dei esset simpliciter factus: sed quod factus esset *ex semine David secundum carnem*, per assumptionem humanae naturae; sicut IOAN. dicitur, *Verbum caro factum est.*

b) Unde etiam patet quod hoc quod sequitur, *Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute*, secundum humanam naturam ad Filium pertinet. Quod enim humana natura Filio Dei uniretur, ut sic homo possit dici Filius Dei, non fuit ex humanis meritis, sed ex gratia Dei praedestinantis.

3443. — *a*) Similiter etiam quod idem APOSTOLUS, *ad Philipp.* dicit (3364), quod *Deus* Christum propter passionis meritum *exaltavit*, ad humanam naturam referendum est, in qua fuerat humilitas passionis.

b) Unde et quod subditur, Dedit *illi nomen quod est super omne nomen*, ad hoc referendum est quod nomen conveniens Filio ex nativitate aeterna, manifestandum esset in fide populorum convenire Filio incarnato.

3444. — Per quod et manifestum est, quod id quod dicit Petrus (3365), quod *Deus Iesum et Christum et Dominum fecit*, ad Filium referendum est secundum humanam naturam, in qua incoepit id habere ex tempore quod in natura divinitatis ha-

buit ab aeterno.

3445. — *a*) Quod etiam SABELLIUS introducit (3376) de unitate deitatis, *Audi, Israel Dominus Deus tuus, Deus unus est*; et, *Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me* sententiae CATHOLICAE FIDEI non repugnat, quae Patrem et Filium non duos deos, sed unum Deum esse confitetur, ut dictum est (3427).

b) Similiter etiam quod dicitur, *Pater in me manens, ipse facit opera*, et *Ego in Patre, et Pater in me est*, non ostendit unitatem personae, ut volebat SABELLIUS, sed unitatem essentiae, quam ARIUS negabat (cf. cap. 6). Si enim esset una persona Patris et Filii, non congrue diceretur Pater esse in Filio et Filius in Patre: cum non dicatur proprie idem suppositum in seipso esse, sed solum ratione partium; quia enim partes in toto sunt, et quod convenit partibus solet attribui toti, quandoque dicitur aliquod totum esse in seipso. Hic autem modus loquendi non competit in divinis, in quibus partes esse non possunt, ut in Primo (cap. 20) ostensum est. Relinquitur igitur, cum Pater in Filio et Filius in Patre esse dicatur quod Pater et Filius non sint idem supposito.

c) Sed ex hoc ostenditur quod Patris et Filii sit essentia una. Hoc enim posito, manifeste apparet qualiter Pater est in Filio et Filius in Patre. Nam cum Pater sit sua essentia, quia in Deo non est aliud essentia et essentiam habens, ut in Primo (cap. 21) ostensum est, relinquitur quod in quocumque sit essentia Patris, sit Pater: et eadem ratione, in quocumque est essentia Filii, est Filius. Unde, cum essentia Patris sit in Filio, et essentia Filii in Patre, eo quod una est essentia utriusque, ut FIDES CATHOLICA docet; sequitur manifeste quod Pater sit in Filio et Filius sit in Patre. Et sic eodem verbo et SABELLII et ARII error confutatur.

suía na natureza divina.

5. Também os textos apresentados por Sabélio, sobre a unidade de Deus: *Ouve, Israel, o Senhor teu Deus é um só Deus* (Dt 6, 4); *Vede como eu sou único, e não há outro Deus além de mim* (Dt 32, 39), não repugnam à profissão da *fé católica,* que afirma não serem o Pai e o Filho dois deuses, mas um só Deus, como acima foi dito (c. VIII, 1).

Igualmente o que é dito: *O Pai, que permanece em mim, ele faz as obras* (Jo 14, 10); *Eu estou no Pai e o Pai em mim* (Jo 14, 11), não designa unidade de pessoa, como pretendia Sabélio, mas unidade de essência, negada por Ario (cf. c. VI). Ora, se fosse uma só pessoa do Pai e do Filho, não seria exato dizer que o Pai está no Filho e o Filho, no Pai, porque não se diz propriamente que um só suposto está em si mesmo, mas que está somente em razão de partes, pois, porque as partes estão no todo, costuma-se também atribuir ao todo o que convém às partes e, às vezes, se diz que um todo está em si mesmo. Mas este modo de expressar não convém ser usado nas coisas divinas, nas quais não pode haver partes, como acima foi demonstrado (l. I, c. XX). Resta, pois, afirmar quanto à expressão *o Pai está no Filho e o Filho, no Pai* que o Pai e o Filho não estão em um só suposto. No entanto, depreende-se daí que o Pai o Filho são uma só essência. Por isto, claramente se vê como o Pai está no Filho e o Filho, no Pai. Com efeito, sendo o Pai a sua essência, porque em Deus não há diferença entre a essência e o que a possua, como acima foi demonstrado (l. I, c. XXI), resta afirmar que em qualquer que esteja a essência do Pai, está o Pai; e, pela mesma razão, em qualquer que esteja a essência do Filho, está o Filho. Por isso, como a essência do Pai está no Filho, e a essência do Filho está no Pai, sendo a essência de ambos uma só, como ensina a fé católica, depreende-se que o Pai está no Filho e o Filho, no Pai. Desse modo, mediante um só argumento, refuta-se o erro de Sabélio e o de Ario.

CAP. X. - RATIONES CONTRA GENERATIONEM ET PROCESSIONEM DIVINAM.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 7, q. 1, a. 1 arg. 1-3; *Pot.* q. 2, a. 1 arg. 1-3, 11-15; I, q. 27, a. 2 arg. 1, 3; q. 33, a. 3 arg. 2; q. 42, a. 2 arg. 1: [CANDIDUS ARIANUS] duodecim modos generationis assignat.

3446. — OMNIBUS igitur diligenter consideratis, manifeste apparet hoc nobis de generatione divina in SACRIS SCRIPTURIS proponi credendum, quod Pater et Filius, etsi personis distinguantur, sunt tamen unus Deus, et unam habent essentiam seu naturam. Quia vero a creaturarum natura hoc invenitur valde remotum, ut aliqua duo supposito distinguantur et tamen eorum sit una essentia; humana ratio ex creaturarum proprietatibus procedens, multipliciter in hoc secreto divinae generationis patitur difficultatem.

3447. — Nam cum generatio nobis nota

CAPÍTULO X
ARGUMENTOS CONTRA A GERAÇÃO E A PROCESSÃO DIVINA

1. Tendo cuidadosamente visto todas essas coisas, depreende-se o que nos é proposto nas Sagradas Escrituras para crer sobre a geração divina, a saber, que o Pai e o Filho, embora distinguindo-se pessoalmente, são, no entanto, um só Deus, e possuem uma só essência ou natureza. Mas, por que isto está muito distante da natureza das criaturas, isto é, que duas coisas sejam distintas pelo suposto, mas tenham uma só essência, a razão humana, partindo das propriedades das criaturas, encontra muitas dificuldades a respeito deste mistério da geração divina.

Com efeito, como a geração que conhecemos impli-

ca uma certa mudança e se opõe à corrupção, vê-se que é difícil atribuir geração a Deus, que é imutável, incorruptível e eterno, como se depreende do que acima foi dito (l. I, cc. XIII e XV).

2. Além disso, se a geração é mudança, convém que tudo que é gerado seja mutável. Ora, o que sofre mudanças passa de potência a ato, pois *o movimento é o ato do que está em potência como tal* (III Física 1, 201a; Cmt 2, 285). Ora, se o Filho é gerado, parece que não será eterno, pois passa de potência a ato, nem será verdadeiro Deus, porque não é ato puro, mas algo dotado de potencialidade (cf. l. I, c XVI).

3. Além disso, o gerado recebe do genitor a natureza. Ora, se o Filho gerado vem de Deus Pai, necessariamente recebeu do Pai a natureza que possui. Por isso, não é possível ter recebido do Pai uma natureza numericamente distinta da que o Pai possui, e especificamente semelhante, como acontece nas gerações unívocas, como, por exemplo, quando um homem gera outro homem, e o fogo, outro fogo, pois acima foi demonstrado (l. I, c. XLII), que é impossível haver numericamente muitos deuses.

Parece ser também impossível haver uma natureza numericamente idêntica com a que o Pai possui. Com efeito, se recebe uma parcela dela, resulta que a natureza divina é divisível; se toda ela, parece resultar que a natureza divina, tendo toda ela passado para o Filho, deixa de estar no Pai. Assim sendo, o Pai ao gerar corrompe-se.

Nem ainda se pode afirmar que a nautreza divina eflui do Pai para o Filho por certa exuberância, como, por exemplo, quando a água sai da fonte para o rio e a fonte não se esgota, porque a natureza divina não pode ser dividida nem pode crescer.

Disto se depreende que o Filho recebe a natureza do Pai numérica e especificamente não idêntica à do Pai, mas totalmente de outro gênero, como acontece na geração equívoca, quando os animais nascidos da putrefação são gerados pelo sol, mas não chegam a ter a espécie do sol. Por conseguinte, disto resulta que o Filho de Deus não será verdadeiro filho, porque não possui a espécie do Pai, nem é verdadeiro Deus, porque não recebe a natureza divina.

4. Além disso, se o Filho recebe de Deus Pai a natureza, é necessário que nele um seja o receptor e outra coisa a natureza recebida, porque nenhuma coisa recebe a si mesma. Por isso, o Filho não é a sua essência e a sua natureza. Logo, não é verdadeiro Deus.

5. Além disso, se o Filho não se distingue da essência divina, porque nele a essência divina subsiste, como foi provado acima (l. I, c. XXII), e como também consta que o Pai indentifica-se com a essência divina, parece disto resultar que o Pai e o Filho convêm na mesma realidade subsistente. Ora, *nas naturezas inteligentes a realidade subsistente se chama pessoa* (Boécio. As duas naturezas 3; PL 64, 1343 CD). Resulta, pois, se o Filho se identifica com a essência divina, que o Filho e o Pai convêm na mesma Pessoa. Ora, se o Filho não se identifica com a essência divina, não será verdadeiro Deus,

mutatio quaedam sit, cui opponitur corruptio, difficile videtur in Deo generationem ponere, qui est immutabilis, incorruptibilis, et aeternus, ut ex superioribus (*lib.* I, capp. 13, 15) patet.

3448. — Amplius. Si generatio mutatio est, oportet omne quod generatur, mutabile esse. Quod autem mutatur, exit de potentia in actum: nam *motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi*. Si igitur Filius Dei est genitus, videtur quod neque aeternus sit, tanquam de potentia in actum exiens; neque verus Deus, ex quo non est actus purus, sed aliquid potentialitatis habens (cf. *lib.* I, cap. 16).

3449. — *a*) Adhuc. Genitum naturam accipit a generante. Si ergo Filius genitus est a Deo Patre, oportet quod naturam quam habet, a Patre acceperit. Non est autem possibile quod acceperit a Patre aliam naturam numero quam Pater habet et similem specie, sicut fit in generationibus univocis, ut cum homo generat hominem, et ignis ignem: supra (ibid., cap. 42) enim ostensum est quod impossibile est esse plures numero deitates.

b) Videtur etiam esse impossibile quod receperit eandem naturam numero quam Pater habet. Quia si recipit partem eius, sequitur divinam naturam esse divisibilem; si autem totam, videtur sequi quod natura divina, si sit tota transfusa in Filium, desinat esse in Patre; et sic Pater generando corrumpitur.

c) Neque iterum potest dici quod natura divina per quandam exuberantiam effluat a Patre in Filium, sicut aqua fontis effluit in rivum et fons non evacuatur: quia natura divina, sicut non potest dividi, ita nec augeri.

d) Videtur ergo reliquum esse quod Filius naturam a Patre acceperit, non eandem numero nec specie quam Pater habet, sed omnino alterius generis: sicut accidit in generatione aequivoca, ut, cum animalia ex putrefactione nata virtute solis generantur [1], ad huius speciem non attingunt. Sequitur ergo quod Dei Filius neque verus Filius sit, cum non habeat speciem Patris: neque verus Deus, cum non recipiat divinam naturam.

3450. — Item. Si Filius recipit naturam a Deo Patre, oportet quod in eo aliud sit recipiens, et aliud natura recepta: nihil enim recipit seipsum. Filius igitur non est sua essentia vel natura. Non est igitur verus Deus.

3451. — Praeterea. Si Filius non est aliud quam essentia divina; cum essentia divina sit subsistens, ut in Primo (cap. 22) probatum est; constat autem quod etiam Pater est ipsa essentia divina: videtur relinqui quod Pater et Filius conveniant in eadem re subsistente. *Res autem subsistens in intellectualibus naturis vocatur persona*. Sequitur igitur, si Filius est ipsa divina essentia, quod Pater et Filius conveniant in persona. Si autem Filius non est ipsa divina essentia, non est verus Deus: hoc enim de Deo pro-

batum est in primo libro (cap. 21). Videtur igitur quod vel Filius non sit verus Deus, ut dicebat ARIUS: vel non sit alius personaliter a Patre, ut SABELLIUS asserebat.

3452. — Adhuc. Illud quod est principium individuationis in unoquoque, impossibile est inesse alteri quod supposito distinguatur ab eo: quod enim in multis est, non est individuationis principium. Ista autem essentia Dei est per quam Deus individuatur: non enim essentia Dei est forma in materia (*lib.* I, cap. 27), ut per materiam individuari posset. Non est igitur aliud in Deo Patre per quod individuetur, quam sua essentia. Eius igitur essentia in nullo alio supposito esse potest. Aut igitur non est in Filio: et sic Filius non est verus Deus, secundum ARIUM. Aut Filius non est alius supposito a Patre: et sic est eadem persona utriusque, secundum SABELLIUM.

3453. — Amplius. Si Pater et Filius sunt duo supposita, sive duae personae, et tamen sunt in essentia unum, oportet in eis esse aliquid praeter essentiam per quod distinguantur: nam essentia communis utrique ponitur; quod autem commune est, non potest esse distinctionis principium. Oportet igitur id quo distinguuntur Pater et Filius, esse aliud ab essentia divina. Est ergo persona Filii composita ex duobus, et similiter persona Patris: scilicet ex essentia communi, et ex principio distinguente. Uterque igitur est compositus. Neuter ergo est verus Deus.

3454. — Si quis autem dicat quod distinguuntur sola relatione, prout unus est Pater et alius Filius; quae autem relative praedicantur, non *aliquid* videntur praedicare in eo de quo dicuntur, sed magis *ad aliquid;* et sic per hoc compositio non inducitur: — videtur quod haec responsio non sit sufficiens ad praedicta inconvenientia vitanda.

3455. — Nam relatio non potest esse absque aliquo absoluto: in quolibet enim relativo oportet intelligi quod ad se dicitur, praeter id quod ad aliud dicitur; sicut servus aliquid est absolute, praeter id quod ad dominum dicitur. Relatio igitur illa per quam Pater et Filius distinguuntur, oportet quod habeat aliquod absolutum in quo fundetur. Aut igitur illud absolutum est unum tantum: aut sunt duo absoluta. Si est unum tantum, in eo non potest fundari duplex relatio: nisi forte sit relatio identitatis, quae distinctionem operari non potest, sicut dicitur idem eidem idem. Si ergo sit talis relatio quae distinctionem requirat, oportet quod praeintelligatur absolutorum distinctio. Non ergo videtur possibile quod personae Patris et Filii solis relationibus distinguantur.

3456. — Praeterea. Oportet dicere quod relatio illa quae Filium distinguit a Patre, aut sit res aliqua: aut sit in solo intellectu. Si autem sit res aliqua; non autem videtur esse illa res quae est divina essentia, quia divina essentia communis est Patri et Filio; erit ergo in Filio aliqua res quae non est eius essentia. Et sic non est verus Deus:

como foi provado acima (l. I, c. XXI), ao se tratar de Deus. Logo, conclui-se que ou o Filho não é verdadeiro Deus, como afirmava Ario; ou pessoalmente não se distingue do Pai, como afirmava Sabélio.

6. Além disso, aquilo que constitui o princípio de individuação em uma coisa é impossível incrir em outra distinta pelo suposto, pois o que está em muitas coisas não pode ser o princípio de individuação. Ora, Deus é individualizado pela sua própria essência, pois a essência divina não é forma na matéria (cf. l. I, c. XXVII), para que possa ser individualizada pela matéria. Por isso, em Deus outra coisa não há para ser individualizada senão a sua essência. Por conseguinte, a essência de Deus também não pode estar em outro suposto. Logo, ou não está no Filho e, neste caso, o Filho não é verdadeiro Deus, segundo Ario; ou o Filho não tem outro suposto que o do Pai, havendo, então, em ambos, uma só pessoa, segundo Sabélic.

7. Além disso, se o Pai e o Filho são dois supostos ou duas pessoas, tendo, contudo, uma só essência, é necessário haver neles algo fora da essência pelo qual se distinguem, porque a essência comum é posta em ambos, e o que é comum não é princípio de distinção. Por isso, é necessário que o que distingue o Pai e o Filho seja também distinto da essência divina. Por isso, a pessoa do Filho é composta de duas coisas; como também a do Pai, a saber – da essência comum e do princípio de distinção. Ambos, conseqüentemente, são compostos. Logo nenhum será verdadeiro Deus.

8. Porém, se alguém disser que se distinguem só pela relação, enquanto um é o Pai e o outro, o Filho, visto que os predicados relativos não se predicam *em algo* naquilo a que são atribuídos, mas antes são destinados *para algo*, e por isto não são levados à composição: parece que esta resposta não é suficiente para evitar as inconveniências acima apresentadas.

Com efeito, a relação não pode existir sem algo absoluto, pois, em qualquer relativo, convém haver o que é referente a si, além daquilo que é referente a outrem, como, por exemplo, o servo que possui algo de absoluto, além daquilo que o refere ao senhor. Por isso, a relação, pela qual o Pai e o Filho se distinguem, deve ter algo absoluto no qual se fundamenta. Por conseguinte, ou aquele absoluto é um só, ou são dois absolutos. Se for um só, nele não se podem fundar duas relações, a não ser que uma seja relação de identidade, que não efetua distinção alguma, e então é como se fosse dito que a coisa é ela mesma. No entanto, se é relação que traz distinção, é necessário pressupor-se a relação dos absolutos. Logo, não parece possível que as pessoas do Pai e do Filho distinguam-se só pelas relações.

9. Além disso, é necessário afirmar que a relação pela qual o Pai se distingue do Filho seja ou relação real, ou relação de razão. Ora, se é relação real, não parece ser aquilo que constitui a essência divina, porque esta essência é comum ao Pai e ao Filho. Haverá, por conseguinte, no Filho, algo que não seja da sua essência. E, assim, o Filho não será verdadeiro Deus, como foi de-

monstrado acima (l. I, c. XXIII), que nada está em Deus que não seja sua essência. Se, porém, é só relação de razão, não se podem distinguir pessoalmente o Pai e o Filho, pois o que é pessoalmente distinto realmente se distingue.

10. Além disso, todo relativo depende do seu correlativo. Ora, o que depende de outro não pode ser verdadeiro Deus. Logo, se as pessoas do Pai e do Filho se distinguem pelas relações, nenhum dos dois será verdadeiro Deus.

11. Além disso, se o Pai é Deus e o Filho é Deus, é necessário que o nome de Deus se predique substancialmente do Pai e do Filho, porque não pode haver acidente na divindade (cf. l. I, c. XXIII). Ora, o predicado substancial é verdadeiramente aquilo de que se predica, pois, quando se diz, *homem é animal*, o que é verdadeiramente *homem* é *animal*. Também quando se diz *Sócrates é homem*, o que é verdadeiramente Sócrates, é homem. Donde se depreende que é impossível pluralidade de partes no sujeito, quando há unidade da parte do predicado substancial, pois Sócrates e Platão não são um só homem, embora tenham unidade na humanidade, nem o homem e o asno são um só animal, embora tenham unidade na animalidade. Logo, se o Pai e o Filho são duas pessoas, daí se induz ser impossível que sejam um só Deus.

12. Além disso, os predicados opostos denotam pluralidade naquilo de que se predicam. Ora, coisas opostas predicam-se de Deus Pai e do Filho, pois o Pai não é gerado mas gera, enquanto o Filho é Deus gerado. Logo, não parece ser possível que o Pai e o Filho sejam um só Deus.

13. Por estes e semelhantes argumentos pretendem impugnar a geração divina, aqueles que querem medir os mistérios divinos segundo sua própria razão. Mas, como a verdade é forte em si mesma, e não é abalada por ataque algum, é necessário, agora, demonstrar-se que a verdade da fé não pode ser superada pela razão.

ostensum est enim in Primo (cap. 23) quod nihil est in Deo quod non sit sua essentia. Si autem illa relatio sit in intellectu tantum, non ergo potest personaliter distinguere Filium a Patre: quae enim personaliter distinguuntur, realiter oportet distingui.

3457. — Item. Omne relativum dependet a suo correlativo. Quod autem dependet ab altero, non est verus Deus. Si igitur personae Patris et Filii relationibus distinguantur, neuter erit verus Deus.

3458. — Adhuc. Si Pater est Deus et Filius est Deus, oportet quod hoc nomen *Deus* de Patre et Filio substantialiter praedicetur: cum divinitas accidens esse non possit (*lib.* I, cap. 23). Praedicatum autem substantiale est vere ipsum de quo praedicatur: nam cum dicitur, *Homo est animal*, quod vere homo est, animal est; et similiter, cum dicitur, *Socrates est homo*, quod vere Socrates est, homo est. Ex quo videtur sequi quod impossibile sit ex parte subiectorum inveniri pluralitatem, cum unitas sit ex parte substantialis praedicati: non enim Socrates et Plato sunt unus homo, licet sint unum in humanitate; neque homo et asinus sunt unum animal, licet sint unum in animali. Si ergo Pater et Filius sunt duae personae, impossibile videtur quod sint unus Deus.

3459. — Amplius. Opposita praedicata pluralitatem ostendunt in eo de quo praedicantur. De Deo autem Patre et de Deo Filio opposita praedicantur: nam Pater est Deus ingenitus et generans, Filius autem est Deus genitus. Non igitur videtur esse possibile quod Pater et Filius sint unus Deus.

3460. — *a*) Haec igitur et similia sunt ex quibus aliqui, divinorum mysteria propria ratione metiri volentes, divinam generationem impugnare nituntur.

b) Sed quia veritas in seipsa fortis est et nulla impugnatione convellitur, oportet intendere ad ostendendum quod veritas fidei ratione superari non possit.

CAPÍTULO XI
COMO DEVE SER ENTENDIDA A GERAÇÃO EM DEUS, E O QUE AS ESCRITURAS DIZEM DO FILHO DE DEUS

1. Deve-se, portanto, tomar como princípio desta questão que, segundo a diversidade das naturezas, encontram-se nas coisas maneiras diversas de emanação, e quanto mais elevada é uma natureza, tanto aquilo que dela emana lhe é mais íntimo.

CAP. XI. - QUOMODO ACCIPIENDA SIT GENERATIO IN DIVINIS, ET QUAE DE FILIO DEI DICUNTUR IN SCRIPTURIS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 6, a. 2; dist. 13, a. 1; dist. 19, q. 1, a. 2; *Trinit.* lect. 1, q. 1 (3ª), a. 4; *Nom.* II, lect. 2 (153-155), 4 (181-184); VI, lect. 1 (678); *Pot.* q. 2, aa. 1-3; q. 8, a. 1; q. 9, a. 5; q. 10, a. 1; *Spirit.* a. 9 ad 6; *Colos.* I, lect. 4 (34); III *An.* lect. 8 (718-719); *Ioan.* I, lect. 1 (25-29); XIV, lect. 2 (1869); I, q. 18, a. 3; q. 27, aa. 1-2; q. 41, a. 2; q. 42 a. 4; q. 85, a. 2; XII *Metaphys.* lect. 8 (2544); *Ration.* cap. 3 (957-963); *Symb.* art. 2 (892-893); *Comp.* cap. 40 (74), 42-43 (76-80).

3461. — PRINCIPIUM autem huius intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum.

3462. — In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent: in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum. Sic enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur, et ad qualitatem et speciem ignis perducitur.

3463. — *a*) Inter animata vero corpora proximum locum tenent plantae, in quibus iam emanatio ex interiori procedit inquantum scilicet humor plantae intraneus in semen convertitur, et illud semen, terrae mandatum, crescit in plantam. Iam ergo hic primus gradus vitae invenitur: nam viventia sunt quae seipsa movent ad agendum; illa vero quae non nisi exteriora movere possunt, omnino sunt vita carentia. In plantis vero hoc indicium vitae est, quod id quod in ipsis est, movet ad aliquam formam.

b) Est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum invenitur. Humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos; et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam.

c) Si quis etiam diligenter consideret, primum huius emanationis principium ab exteriori sumitur: nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum.

3464. — Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, qui est secundum animam sensitivam: cuius emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori terminatur; et quanto emanatio magis processerit, tanto magis ad intima devenitur. Sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit; a quibus procedit in imaginationem; et ulterius in memoriae thesaurum. In quolibet tamen huius emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa: non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio huius vitae magis in intimis continetur: non tamen est omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum.

3465. — Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur.

a) Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognignitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus (*lib.* II, cap. 60) patet.

b) Perfectior igitur est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum (ibid., capp. 96 sqq.). Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta

Com efeito, os corpos inanimados ocupam o ínfimo lugar nas coisas, nas quais as emanações não se dão senão pela ação de um deles em um outro. Assim, por exemplo, do fogo é gerado o fogo, enquanto um corpo estranho se altera pelo fogo e recebe a qualidade e a espécie do fogo.

2. O próximo lugar é ocupado pelas plantas, nos corpos animados. Nelas, a emanação já procede do interior, enquanto a seiva interior da planta se converte em semente, e a semente, posta na terra, converte-se na planta. Aqui já se vê um primeiro grau da vida, pois os viventes são os seres que se movem por si mesmos para a operação. Com efeito, as coisas que possuem somente movimento externo são totalmente carentes de vida. Mas, nas plantas já há um indício de vida, pois o que há nelas as move para uma forma.

Não obstante, a vida das plantas é imperfeita, porque a emanação que delas procede, embora venha do interior, contudo, as emanações que lentamente lhes vem do interior terminam totalmente no exterior. Assim é que a seiva procedente da árvore primeiro torna-se flor, depois, fruto separado do córtice da árvore, mas pendente dele. Por fim, o fruto amadurecido separa-se totalmente da árvore e, caindo na terra, produz outra planta, pela virtude da semente. Se, vistas estas coisas, considerar-se ainda atentamente, ver-se-á que o primeiro princípio desta emanação provém do exterior, pois a seiva do interior da árvore vem das raízes que a tiram da terra, que dá o alimento às plantas.

3. Acima da vida das plantas, há também um grau de vida mais elevado, na ordem da vida sensitiva, cuja emanação própria, embora inicialmente venha do exterior, termina no interior. Ademais, quanto maior for a emanação, tanto mais íntima ela se torna. Com efeito, o sensível externo introduz a sua forma nos sentidos externos, dos quais ela vai para a imaginação, e, finalmente, para o tesouro da memória. No entanto, em cada parte desta emanação, o princípio e o termo pertencem a potências diversas, pois em nenhuma potência sensitiva há reflexão sobre si mesma. Por isso, este grau de vida é tanto mais elevado que o das plantas, quanto é mais intimamente possuída a operação vital. No entanto, não é ainda uma vida perfeita, porque a emanação sempre se processa de uma potência para outra.

4. Há ainda o grau supremo e perfeito da vida, que é o da vida segundo o intelecto, pois o intelecto tem a reflexão sobre si mesmo e pode conhecer-se. Mas na vida intelectiva há diversos graus.

Com efeito, o intelecto humano, embora possa conhecer-se, contudo, o primeiro início do conhecimento tira do exterior, porque não há intelecção sem os fantasmas, como se depreende do que acima foi dito (l. II, c. LX).

Mais perfeita ainda é a vida intelectiva dos anjos, nos quais o intelecto para se conhecer não tem o seu ato procedente do exterior, mas por si mesmo se conhece (cf. III, cc XCVI ss). No entanto, a vida deles ainda não atinge a última perfeição, porque, embora a intenção inteligida seja-lhes totalmente intrínseca, contudo esta in-

tenção inteligida não se identifica com a substância deles, porque nos anjos o ser e a intelecção não se identificam, como se depreende do que acima foi dito (l. II, c. LII).

Finalmente, a última perfeição de vida pertence a Deus, e em Deus se identificam a intelecção e o ser, como acima foi demonstrado (l.I, c. XLV), e assim, necessariamente, em Deus a idéia concebida no intelecto é a própria essência divina.

5. Chamo de *intenção inteligida* aquilo que o intelecto concebe em si mesmo, quanto à coisa concebida. Isto, em nós, não é a coisa de que temos intelecção, nem é a própria essência do intelecto, mas é uma certa semelhança da coisa conhecida concebida no intelecto, significada pelas palavras exteriores. Por isso, esta intenção é chamada de *palavra (verbum) interior,* que é significada pela palavra (verbum) exterior. Que a referida intenção não é em nós a coisa de que temos intelecção, depreende-se de que uma coisa é conhecer o objeto real da intelecção na realidade exterior, e outra coisa é conhecer a intenção inteligida, que é produzida pelo intelecto enquanto reflete sobre a sua obra. Por isso, umas são as ciências das coisas, e outras, as ciências das intenções inteligidas. Ademais, que a intenção inteligida em nós não se identifica com o intelecto, depreende-se do fato de que o ser da intenção inteligida consiste na própria intelecção; não, porém, o ser do nosso intelecto, pois este ser não se identifica com a sua intelecção.

6. Mas, em Deus, identificam-se o ser e a intelecção; em Deus, a intenção inteligida é o próprio intelecto. E porque em Deus o intelecto é a coisa conhecida, Deus, ao se conhecer, conhece todas as outras coisas, como acima foi demonstrado (l. I, c. XLIX). Disto resulta que em Deus identificam-se o sujeito que se conhece, o intelecto, a coisa conhecida e a intenção inteligida.

7. Após essas considerações, podemos conceber como se deve entender a geração divina. É claro que não se pode tomar a geração divina como geração existente nas coisas inanimadas, nas quais o genitor imprime a sua espécie na matéria exterior. No entanto, segundo a afirmação da fé, é necessário que o Filho gerado de Deus tenha divindade e seja verdadeiro Deus. Ora, a divindade não é forma inerente à matéria, nem Deus provém da matéria, como acima foi demonstrado (l.I, cc. XVII-XXVII).

Do mesmo modo, não se pode aceitar que a geração divina seja como a geração das plantas, e nem como a dos animais, que participam da vida nutritiva e generativa das plantas. Com efeito, algo se separa do animal e da planta na geração em semelhança de espécie e, no termo da geração, fica totalmente extrínseco ao genitor. No entanto, não pode coisa alguma separar-se de Deus, por ser Deus indivisível. Ademais, o Filho gerado do Pai também não está fora do Pai que o gerou, mas está no Pai, como ficou evidenciado pelos textos supracitados (cf. c. IX).

Também não pode a geração divina ser entendida segundo o modo da emanação existente na alma sensitiva, pois Deus não recebe coisa alguma do exterior para introduzi-la nas coisas, pois do contrário não seria o

est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus (ibid., cap. 52) patet.

c) Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra (*lib.* I, cap. 45) ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia.

3466. — Dico autem *intentionem intellectam* id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio *verbum interius* nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit: nòn autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere.

3467. — Cum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ipse eius intellectus. Et quia intellectus in eo est res intellecta, intelligendo enim se intelligit omnia alia, ut in Primo ostensum est (cap. 49); relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus, et res quae intelligitur, et intentio intellecta.

3468. — *a*) His igitur consideratis, utcumque concipere possumus qualiter sit divina generatio accipienda. Patet enim quod non est possibile sic accipi generationem divinam sicut in rebus inanimatis generatio invenitur, in quibus generans imprimit suam speciem in exteriorem materiam. Oportet enim, secundum positionem fidei, quod Filius a Deo genitus veram habeat deitatem, et sit verus Deus. Ipsa autem deitas non est forma materiae inhaerens; neque Deus est ex materia existens; ut in Primo (capp. 17, 27) probatum est.

b) Similiter autem non potest accipi divina generatio ad modum generationis quae in plantis invenitur, et etiam in animalibus, quae communicant cum plantis in nutritiva et generativa virtute. Separatur enim aliquid quod erat in planta vel animali, ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem. A Deo autem, cum indivisibilis sit, non potest aliquid separari. Ipse etiam Filius a Deo genitus non est extra Patrem generantem, sed in eo: sicut ex superioribus auctoritatibus patet (cap. 9 fin.).

c) Neque etiam potest generatio divina intelligi secundum modum emanationis quae invenitur in anima sensitiva. Non enim Deus ab aliquo exteriori accipit ut in alterum influere possit: non enim esset primum agens. Operationes etiam animae sensitivae non

complentur sine corporalibus instrumentis: Deum autem manifestum est incorporeum esse.

d) Relinquitur igitur quod generatio divina secundum intellectualem emanationem sit intelligenda.

3469. — Hoc autem sic manifestari oportet. Manifestum est enim ex his quae in Primo declarata sunt (cap. 47), quod Deus seipsum intelligit. Omne autem intellectum, inquantum intellectum, oportet esse in intelligente: significat enim ipsum intelligere apprehensionem eius quod intelligitur per intellectum; unde etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo. Oportet igitur quod Deus in seipso sit ut intellectum in intelligente. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum Verbum Dei quasi Deus intellectus: sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quod IOAN. I, I dicitur: *Verbum erat apud Deum.*

3470. — Quia vero intellectus divinus non exit de potentia in actum, sed semper est actu existens, ut in Primo (capp. 55 sq.) probatum est; ex necessitate oportet quod semper seipsum intellexerit. Ex hoc autem quod se intelligit, oportet quod Verbum ipsius in ipso sit, ut ostensum est. Necesse est igitur semper Verbum eius in Deo extitisse. Est igitur coaeternum Deo Verbum ipsius, nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accedit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta. Hinc est quod IOAN. I, I dicitur: *In principio erat Verbum.*

3471. — *a*) Cum autem intellectus divinus non solum sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, ut in Primo (cap. 16) probatum est; oportet quod substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus; esse autem Verbi interius concepti, sive intentionis intellectae, est ipsum suum intelligi. Idem ergo esse est Verbi divini, et intellectus divini; et per consequens ipsius Dei, qui est suus intellectus. Esse autem Dei est eius essentia vel natura, quae idem est quod ipse Deus, ut in Primo (cap. 22) ostensum est. Verbum igitur Dei est ipsum esse divinum et essentia eius, et ipse verus Deus.

b) Non autem sic est de verbo intellectus humani. Cum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, et aliud ipsum eius intelligere: substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae, et aliud intellectus ipsius: cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens; sed sit *homo intellectus* tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa.

primeiro agente. Mas as operações da alma sensitiva não se realizam sem os instrumentos corpóreos, e Deus, como se sabe, é um ser incorpóreo.

Conseqüentemente, a geração divina deve ser entendida segundo a emanação intelectual.

8. E isto deve ser explicado da seguinte maneira. Depreende-se, do que foi esclarecido acima (l. I, c. XLVII), que Deus se conhece a si mesmo. Ora, todo intelecto, enquanto intelecto, deve estar no inteligente, pois intelecção significa a apreensão daquilo que é conhecido pelo intelecto. Donde, também o nosso intelecto, ao se conhecer, está em si mesmo, não só como identificado a si mesmo pela sua essência, mas ainda como apreendido por si mesmo no ato de conhecer. Convém, pois, que Deus esteja em si mesmo como o objeto conhecido no inteligente. Ora, o objeto conhecido no inteligente é a intenção inteligida e a palavra (*verbum*). Assim sendo, em Deus, ao entender-se a si mesmo, está o Verbo de Deus como Deus entendido, como também a idéia de pedra no intelecto é a pedra conhecida. Por isso, é dito em S. João: *O Verbo estava em Deus* (Jo 1, 1).

9. Mas como o intelecto divino não passa de potência a ato, pois sempre está em ato, como acima foi demonstrado (l.I, cc. LVss), Deus necessariamente sempre se conhece. E porque se conhece, é necessário que o seu Verbo em Deus esteja, como foi esclarecido acima. Por isso, o Verbo de Deus sempre existiu em Deus. Por isso também o Verbo de Deus é coeterno com Deus, nem lhe foi acrescido no tempo, como ao nosso intelecto é acrescido no tempo o verbo concebido interiormente, que é a idéia (intenção) concebida pelo intelecto. Por isso, é dito em João: *No princípio era o Verbo* (Jo 1, 1).

10. Como o intelecto divino não é apenas ato, mas ato puro, segundo acima se demonstrou (l.I, c. XVI), é necessário que a essência do intelecto divino se identifique com a intelecção, que é o ato do intelecto. Com efeito, o ser do Verbo concebido interiormente, ou seja, a idéia concebida no intelecto, é o próprio conhecer-se a si. Por conseguinte, identificam-se o ser do Verbo divino e o intelecto divino e, conseqüentemente, o ser do próprio Deus, que é seu conhecer. Ora, o ser de Deus identifica-se com a essência ou natureza de Deus, que, por sua vez, é o próprio Deus, como acima foi demonstrado (l.I, c. XXII). Logo, o Verbo de Deus é o próprio ser divino e a própria essência divina, e também o Verbo é verdadeiro Deus.

Mas isso não acontece no intelecto humano, pois, quando o nosso intelecto se conhece a si mesmo, um é o ser do intelecto e outra, a sua intelecção. Com efeito, a substância do intelecto está em potência intelectiva antes da intelecção em ato. Disto resulta que um é o ser da idéia concebida no intelecto e outro, o do intelecto, porque o ser da idéia concebida no intelecto é o próprio conhecer-se. Pois, no homem que se conhece, é necessário que a idéia concebida no intelecto interiormente não seja um homem verdadeiro, que tenha o ser natural do homem, mas seja tão somente *homem intelectualmente concebido,* como uma semelhança do homem verdadeiro apreendida pelo intelecto.

Porém, o Verbo de Deus, por isso mesmo que é Deus conhecido pelo intelecto divino, é verdadeiro Deus, tendo o ser natural divino, pois não se distinguem o ser natural de Deus e a intelecção divina, como foi dito. Daí ser dito em João: *Deus era o Verbo* (Jo 1, 1).

Como isto é dito de modo absoluto, depreende-se que o Verbo de Deus deve ser entendido como verdadeiro Deus. No entanto, o verbo do homem não pode simples e absolutamente ser dito homem, mas sob algum aspecto, isto é, como *homem conhecido intelectualmente*. Por isso, é falso dizer: *O homem é o verbo*; mas é verdadeiro dizer: *O homem intelectualmente conhecido é verbo*. Por conseguinte, quando se diz: *O Verbo era Deus*, designa-se que o Verbo divino não é um conceito intelectivo como o nosso verbo o é, mas que ele é uma coisa que existe na natureza e subsistente, pois Deus verdadeiro é uma realidade subsistente, máxime por ser ente por si mesmo (l.I, c. XIII).

11. Mas a natureza de Deus não está no Verbo sendo especificamente uma e numericamente diversa, pois o Verbo tem a natureza de Deus tal como a intelecção de Deus é o próprio ser de Deus, como foi dito. Com efeito, a intelecção divina é o próprio ser divino. Por isso o Verbo tem a própria natureza divina idêntica não só específica, mas também numericamente. Ademais, a natureza que tem unidade específica não se divide numericamente senão devido à matéria. Ora, a natureza divina é absolutamente imaterial. Por isso lhe é impossível ter unidade específica e diversidade numérica. Logo, o Verbo de Deus se comunica com Deus em uma natureza numericamente idêntica.

Por isso o Verbo de Deus e o Deus de quem é Verbo não são dois deuses, mas um só Deus. Com efeito, como nos homens dois que têm a mesma natureza constituem dois homens, a natureza humana divide-se numericamente em duas. Ora, foi demonstrado acima (l.I, c. XXXI) que aquilo que está dividido nas criaturas é simplesmente unificado em Deus. Assim, por exemplo, nas criaturas uma é a essência e outra, o ser; em algumas, há ainda distinção entre o que subsiste na sua essência, e a essência, ou natureza, pois este homem não se identifica com a sua humanidade, nem com o seu ser. Porém, Deus identifica-se com a sua essência e com o seu ser.

12. E embora essas coisas sejam verdadeiramente identificadas em Deus, não obstante, há nele tudo o que constitui a razão de subsistente, de essência e do próprio ser. E a Deus convêm não estar em algo, enquanto é subsistente; ser algo, enquanto é essência, e estar em ato em virtude do próprio ser. Por isso, como em Deus identificam-se o sujeito inteligente, e a intelecção, e a idéia concebida no intelecto, que é o Verbo de Deus, convém que verdadeiramente haja em Deus o que pertence à natureza do ser inteligente, à natureza de entender e à natureza da idéia concebida no intelecto, ou seja, o Verbo. É ainda da natureza do Verbo interior, que é a idéia concebida no intelecto, proceder do inteligente segundo a sua intelecção, por ser quase termo da operação intelectiva. Com efeito, o intelecto pela intelecção concebe e forma a idéia, ou razão conhecida pelo intelecto, que é

c) Ipsum vero Verbum Dei, ex hoc ipso quod est Deus intellectus, est verus Deus, habens naturaliter esse divinum: eo quod non est aliud naturale esse Dei et aliud eius intelligere, ut dictum est. Hinc est quod IOAN. 1, 1 dicitur: *Deus erat Verbum*. Quod quia absolute dicitur, demonstrat Verbum Dei verum Deum debere intelligi. Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet *homo intellectus:* unde haec falsa esset, *homo est verbum;* sed haec vera potest esse, *homo intellectus est verbum*. Cum ergo dicitur, *Deus erat Verbum*, ostenditur Verbum divinum non solum esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum; sed etiam rem in natura existentem et subsistentem. Deus enim verus res subsistens est: cum maxime sit per se ens (*lib.* I, cap. 13).

3472. — *a*) Non sic autem natura Dei est in Verbo ut sit una specie et numero differens. Sic enim Verbum habet naturam Dei sicut intelligere Dei est ipsum esse eius, ut dictum est. Intelligere autem est ipsum esse divinum. Verbum igitur habet ipsam essentiam divinam non solum specie, sed numero eandem.

b) Item, natura quae est una secundum speciem, non dividitur in plura secundum numerum nisi propter materiam. Divina autem natura omnino immaterialis est. Impossibile est igitur quod natura divina sit una specie et numero differens. Verbum igitur Dei in eadem natura numero communicat cum Deo.

c) Propter quod Verbum Dei, et Deus cuius est Verbum, non sunt duo dii, sed unus Deus. Nam quod apud nos duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit quod natura humana numero dividitur in duobus. Ostensum est autem in primo libro (cap. 31) ea quae in creaturis divisa sunt, in Deo simpliciter unum esse: sicut in creatura aliud est essentia et esse; et in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia, et eius essentia sive natura, nam hic homo non est sua humanitas nec suum esse; sed Deus est sua essentia et suum esse.

3473. — Et quamvis haec in Deo unum sint verissime, tamen in Deo est quicquid pertinet ad rationem vel subsistentis, vel essentiae, vel ipsius esse: convenit enim ei non esse in aliquo, inquantum est subsistens; esse quid, inquantum est essentia; et esse in actu, ratione ipsius esse. Oportet igitur, cum in Deo sit idem intelligens, et intelligere, et intentio intellecta, quod est Verbum ipsius; quod verissime in Deo sit et quod pertinet ad rationem intelligentis; et quod pertinet ad rationem eius quod est intelligere; et quod pertinet ad rationem intentionis intellectae, sive Verbi. Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis: intellectus enim intelligendo concipit et for-

mat intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum. Oportet igitur quod a Deo secundum ipsum suum intelligere procedat Verbum ipsius. Comparatur igitur Verbum Dei ad Deum intelligentem, cuius est Verbum, sicut ad eum a quo est: hoc enim est de ratione verbi. Cum igitur in Deo intelligens, intelligere, et intentio intellecta, sive Verbum, sint per essentiam unum, et per hoc necesse sit quod quodlibet horum sit Deus; remanet tamen sola distinctio relationis, prout Verbum refertur ad concipientem ut a quo est. Hinc est quod EVANGELISTA, quia dixerat, *Deus erat Verbum;* ne omnino distinctio sublata intelligeretur Verbi a Deo dicente sive concipiente Verbum, subiunxit: *Hoc erat in principio apud Deum:* quasi dicat: Hoc Verbum, quod Deum esse dixi, aliquo modo distinctum est a Deo dicente, ut sic possit dici *apud Deum esse.*

3474. — Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae. Similitudo autem alicuius in altero existens vel habet rationem *exemplaris*, si se habeat ut principium: vel habet potius rationem *imaginis*, si se habeat ad id cuius est similitudo sicut ad principium. Utriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur. Quia enim similitudo artificiati existens in mente artificis est principium operationis per quam artificiatum constituitur, comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum: sed similitudo rei naturalis in nostro intellectu concepta comparatur ad rem cuius similitudo existit ut ad suum principium, quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur. Cum autem Deus et seipsum intelligat et alia, ut in Primo (capp. 47 sqq.) ostensum est, eius intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, cum ab eo causentur per intellectum et voluntatem: sed ad intelligibile quod est ipse, comparatur ut ad principium; est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cuius quaedam emanatio est Verbum conceptum. Oportet igitur quod Verbum Dei comparetur ad res alias intellectas a Deo sicut *exemplar;* et ad ipsum Deum, cuius est Verbum, sicut eius *imago*. Hinc est quod de Verbo Dei dicitur, *Coloss.* 1, 15, quod est *imago invisibilis Dei.*

3475. — Est autem differentia inter intellectum et sensum: nam sensus apprehendit rem quantum ad exteriora eius accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas, et alia huiusmodi; sed intellectus ingreditur ad interiora rei. Et quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quae est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad eius accidentia: in intellectu vero sit similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae. Cum ergo Verbum Dei sit imago Dei, ut ostensum est, necesse est quod sit imago Dei quantum ad eius essentiam. Hinc est quod APOSTOLUS dicit, *Hebr.* 1, 3,

o verbo interior. Por isso, convém que o Verbo de Deus proceda de Deus segundo a intelecção divina. Refere-se, pois, o Verbo de Deus a Deus enquanto inteligente, de quem é o Verbo, como aquilo donde uma coisa provém, e isto pertence à natureza do Verbo. Como, em Deus, o inteligente, a intelecção e a idéia concebida no intelecto, ou o Verbo, têm essência unificada, é necessário que cada uma dessas coisas seja Deus. Resta, ainda, somente a distinção de relação, enquanto o Verbo se refere ao que concebe, como vindo dele. Por isso, o Evangelista, que dissera *Deus era o Verbo*, para que não se pensasse que não havia distinção alguma entre o Verbo e Deus, pois Deus é quem concebe e pronuncia o Verbo, acrescenta logo após: *Estava no princípio em Deus,* como se dissesse: *Este Verbo que chamei de Deus, é de algum modo distinto de Deus,* que pronuncia, para que se pudesse afirmar que *estava em Deus.*

13. O Verbo concebido interiormente é uma certa razão e semelhança da coisa conhecida pelo intelecto. Mas, a semelhança de uma coisa existente em outra, ou tem razão de *exemplar,* se se mostra como princípio, ou, antes, de imagem, se se refere à coisa de que é semelhança, como ao princípio. Em nosso intelecto, há exemplo de ambas. Com efeito, a semelhança da obra artificial existente na mente do artista é o princípio da operação segundo a qual é feita a obra artificial, e está para esta obra como o *exemplar* para a coisa que o imitou. Mas a semelhança da coisa natural concebida em nosso intelecto está para a coisa de que é semelhança como para o seu princípio, porque a nossa intelecção tem o princípio nos sentidos, que se mudam pelo influxo das coisas naturais. No entanto, como Deus ao se conhecer conhece as outras coisas, segundo foi acima demonstrado (l.I, cc. XLVII ss), a sua intelecção é o princípio das coisas conhecidas intelectualmente por ele, pois são por ele causadas pelo seu intelecto e pela sua vontade. Contudo, refere-se a Deus, enquanto inteligível, como ao princípio, pois este inteligível identifica-se com o intelecto que conhece, do qual o Verbo concebido é uma certa emanação. Por isso, convém que o Verbo de Deus se refira às outras coisas conhecidas intelectualmente por Deus como *exemplar;* e ao próprio Deus, de quem é o Verbo, como *imagem*. Donde ser dito pelo Apóstolo que o Verbo de Deus é *imagem invisível de Deus* (Cl 1, 15).

14. Mas há diferença entre o intelecto e o sentido, pois o sentido apreende as coisas nos seus acidentes exteriores, como são a cor, o sabor, a quantidade, etc; o intelecto, porém, penetra no interior das coisas. E como todo conhecimento se dá segundo semelhanças que há entre o cognoscente e o conhecido, é necessário que no sentido esteja a semelhança da coisa sensível segundo os seus acidentes; no intelecto, porém, está a semelhança da coisa conhecida segundo a sua essência. Por isso o verbo concebido no intelecto é imagem ou exemplar da substância conhecida. Por conseguinte, sendo o Verbo de Deus a imagem de Deus, como foi dito acima, necessariamente será imagem de Deus segundo a essência de Deus. Daí dizer o Apóstolo que ele é *imagem da*

substância de Deus (Hb 1,3).

15. Há, contudo, dupla imagem de uma coisa. Há uma imagem que não participa da natureza daquilo de que é imagem, quer seja dela imagem segundo os acidentes externos, como, por exemplo, a estátua de bronze que é imagem do homem, mas, nem por isso, é homem; quer seja imagem quanto à essência da coisa, pois o conceito de homem no intelecto não é o homem, como explicou o Filósofo: *A pedra não está na alma, mas a imagem da pedra* (III Sobre a Alma 8, 431b-432a; Cmt 13,789). A imagem que participa da natureza da coisa de que é imagem é, por exemplo, como a do filho do rei, no qual há a imagem do pai e a mesma natureza dele. Ora, foi demonstrado acima que o Verbo de Deus é a imagem de quem o pronuncia segundo a própria essência de Deus, e que participa da mesma natureza de quem o pronuncia. Por conseguinte, o Verbo de Deus não é somente imagem, mas também Filho. Ora, não se encontra a imagem de uma coisa com a mesma natureza da coisa senão em quem possa ser chamado de filho, se isto for considerado nos seres vivos. Com efeito, o que procede de um ser vivo com semelhança específica é chamado de seu filho. Daí ser dito no Salmo: *O Senhor disse ao meu Senhor, tu és o meu Filho* (Sl 2,7).

16. Deve-se ainda considerar que, como em qualquer natureza a processão do filho que vem do pai é natural, também porque o Verbo de Deus é chamado Filho de Deus, ele deve naturalmente proceder do Pai. E isto concorda com o que foi dito, como se pode verificar no que acontece em nosso intelecto. Com efeito, o nosso intelecto conhece naturalmente algumas coisas, como os primeiros princípios inteligíveis, cujos conceitos inteligíveis, chamados de verbos internos, naturalmente nele existem e dele procedem. Há também inteligíveis que nosso intelecto não conhece naturalmente, mas chega ao conhecimento deles pelo raciocínio. Os conceitos destes inteligíveis não existem naturalmente em nosso intelecto, mas são adquiridos pelo estudo. Ora, é evidente que Deus se conhece naturalmente, tal qual naturalmente é, pois a sua inteligência identifica-se com o seu ser, como acima foi provado (l.I, c. XLV). Por isso, o Verbo de Deus que se conhece a si mesmo procede de Deus. E como o Verbo de Deus tem a mesma natureza de Deus que o pronuncia, e é a sua semelhança, disto resulta que este processo natural se realiza com semelhança daquele de quem procede com identidade de natureza. Pois bem, este é o verdadeiro conceito da geração nos seres vivos, a saber, que aquilo que é gerado procede do genitor em semelhança com ele e na mesma natureza dele. Por isso, o Verbo de Deus é verdadeiramente *gerado* de Deus que o pronuncia, e sua processão pode ser chamada de *geração* ou *natividade*. Daí ser dito no Salmo: *Eu hoje te gerei* (Sl 2,7), isto é, na eternidade, que sempre está presente, e onde não existe passado e futuro. Logo, é evidentemente falso o que os arianos disseram, que o Pai gera o Filho pela vontade, porque as coisas que vêm da vontade não são naturais.

17. Deve-se ainda ver que o gerado, enquanto permanece no genitor, é dito *concebido*. Ora, o Verbo Deus

quod est *figura substantiae Dei*.

3476. — Imago autem alicuius rei est duplex. Est enim aliqua imago quae non communicat in natura cum eo cuius est imago: sive sit imago eius quantum ad exteriora accidentia, sicut statua aenea est imago hominis, nec tamen est homo; sive sit imago quantum ad substantiam rei; ratio enim hominis in intellectu non est homo, nam, ut PHILOSOPHUS dicit, *lapis non est in anima sed species lapidis*. Imago autem alicuius rei quae eandem naturam habet cum re cuius est imago, est sicut filius regis, in quo imago patris apparet et est eiusdem naturae cum ipso. Ostensum est autem quod Verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam eius essentiam; et quod in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur igitur quod Verbum Dei non solum sit imago, sed etiam Filius. Non enim sic esse imaginem alicuius ut eiusdem naturae cum illo sit, in aliquo invenitur qui filius dici non possit, dummodo hoc in viventibus accipiatur: nam quod procedit ex aliquo vivente in similitudinem speciei, dicitur filius eius. Hinc est quod in *Psalmo* dicitur: *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu.*

3477. — *a*) Rursus considerandum est quod, cum in qualibet natura processio filii a patre sit naturalis, ex quo Verbum Dei Filius Dei dicitur, oportet quod naturaliter a Patre procedat. Et hoc quidem supra dictis convenit: ut ex his quae in intellectu nostro accidunt, perspici potest. Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit: sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quae verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt et ex eo procedunt. Sunt etiam quaedam intelligibilia quae non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit: et horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio quaeruntur. Manifestum est autem quod Deus seipsum naturaliter intelligit, sicut et naturaliter est: suum enim intelligere est suum esse, ut in Primo (cap. 45) probatum est. Verbum igitur Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit. Et cum Verbum Dei sit eiusdem naturae cum Deo dicente, et sit similitudo ipsius; sequitur quod hic naturalis processus sit in similitudinem eius a quo est processio cum identitate naturae. Haec est autem verae generationis ratio in rebus viventibus, quod id quod generatur, a generante procedat ut similitudo ipsius et eiusdem naturae cum ipso. Est ergo Verbum Dei *genitum* vere a Deo dicente: et eius processio *generatio* vel *nativitas* dici potest. Hinc est quod in *Psalmo* dicitur: *Ego hodie genui te:* idest, in aeternitate, quae semper est praesens, et nulla est in ea ratio praeteriti et futuri.

b) Unde patet falsum esse quod ARIANI dixerunt, quod Pater genuit Filium voluntate. Quae enim voluntate sunt, non naturalia sunt.

3478. — *a*) Considerandum est etiam quod id quod generatur, quandiu in generan-

te manet, dicitur esse *conceptum*. Verbum autem Dei ita est a Deo genitum quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ut ex superioribus patet. Recte ergo Verbum Dei potest dici a Deo *conceptum*. Hinc est quod *Proverb*. 8, 24, Dei Sapientia dicit: *Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram*.

b) Est autem differentia inter conceptionem Verbi Dei, et materialem conceptionem quae apud nos in animalibus invenitur. Nam proles, quandiu concepta est et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat a generante secundum locum distinctum: unde oportet quod in corporali generatione animalium aliud sit genitae prolis *conceptio*, atque aliud *partus* ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. Verbum autem Dei, in ipso Deo dicente existens, est perfectum, in se subsistens, distinctum a Deo dicente: non enim expectatur ibi localis distinctio, sed sola relatione distinguuntur, ut dictum est. Idem est ergo in generatione Verbi Dei et conceptio et partus. Et ideo, postquam ex ore Sapientiae dictum est, *Ego iam concepta eram*, post pauca subditur: 25 *Ante colles ego parturiebar*.

c) Sed quia conceptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt, oportet in eis quandam successionem esse: cum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente; terminus autem partus sit esse eius qui paritur distinctum a pariente. Necesse est igitur in corporalibus quod id quod concipitur, nondum sit; et id quod parturitur, in parturiendo non sit a parturiente distinctum. Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu, nec cum successione: unde simul dum concipitur, est; et simul dum parturitur, distinctum est; sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione successio nulla est. Et cum hoc inveniatur in intelligibili verbo nostro, multo magis competit Verbo Dei: non solum quia intelligibilis conceptio et partus est; sed quia in aeternitate existit utrumque, in qua prius et posterius esse non possunt. Hinc est quod, postquam ex ore Sapientiae dictum est, *Ante colles ego parturiebar;* ne intelligeretur quod, dum parturiretur, non esset, subditur: 27 *Quando praeparabat caelos, aderam:* ut sic, cum in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, et deinde conveniat sibi adesse parturienti, quasi sibi consociatum ut ab eo distinctum; haec omnia in divina generatione simul esse intelligantur; nam Verbum Dei simul concipitur, parturitur et adest.

d) Et quia quod paritur, ex utero procedit, sicut generatio Verbi Dei, ad insinuandam perfectam distinctionem eius a generante, dicitur *partus*, simili ratione dicitur *generatio ex utero*, secundum illud *Psalmi*: *Ex utero ante luciferum genui te*.

e) Quia tamen non est talis distinctio Verbi a dicente quae impediat Verbum

é gerado de Deus de tal modo que não sai de Deus, mas permanece nele, como se depreende do que acima foi dito. Por isso, pode-se dizer com precisão que o Verbo de Deus foi concebido de Deus. Donde estar escrito a respeito da sabedoria de Deus: *Não existiam os abismos e eu já estava concebida* (Pr 8, 24). No entanto, há diferença entre a concepção do Verbo de Deus e a concepção material existente nos homens e nos animais. Pois a prole, quando concebida e permanece no útero, ainda não recebeu a última perfeição para que possa por si mesma subsistir fora do genitor, em lugar distinto. Donde ser necessário que, na geração corpórea dos animais, a *concepção* da prole gerada seja distinta do *parto*, segundo o qual aquela prole gerada separa-se localmente do genitor, saindo-lhe do útero. Mas o Verbo de Deus, por estar no próprio Deus que pronuncia, já é perfeito, subsistindo em si mesmo e distinto de Deus que o pronuncia. Com efeito, não se verifica aí separação local, mas há somente distinção de relação, como foi dito. Por isso, identificam-se concepção e nascimento na geração do Verbo de Deus. Por isso também, após ter a Sabedoria dito: *Eu já estava concebida,* logo acrescenta: *Antes das colinas eu já tinha sido dada à luz* (Pr 8, 25).

Mas como é com movimento que acontecem a concepção e o nascimento nas coisas corpóreas, torna-se necessário haver neles sucessão, pois o termo da concepção é o ser concebido em quem o recebe, mas o termo do parto é o ser do nascido, que é distinto do parturiente. É necessário, pois, que, nas coisas naturais, o que é concebido ainda não exista, e o que nasce, no parto ainda não seja distinto do parturiente. Mas a concepção e o nascimento intelegíveis do Verbo não acontecem com movimento, nem com sucessão. Por isso, ao mesmo tempo que é concebido, existe; e ao mesmo tempo que é dado à luz é distinto, tal como, por exemplo, o que é iluminado ilumina enquanto é iluminado, porque na iluminação não há sucessão. E como isto se verifica em nosso verbo, com maior razão haverá no Verbo de Deus, não somente por ser concepção e nascimento inteligíveis, mas também porque, desde a eternidade, ambos coexistem, não havendo antes e depois. Por isso, depois que a Sabedoria disse: *Antes das colinas eu tinha sido gerada,* para que não se pensasse que enquanto nascia já, não tivesse existido, acrescenta: *Quando se prepararam os céus, eu estava presente* (Pr 8, 27). Assim, enquanto na geração carnal dos animais um ser é primeiramente concebido e, depois, nascido e, em seguida, lhe é conveniente estar presente ao parturiente, como associado a ele e dele distinto, na geração divina todas essas coisas são simultâneas, pois o Verbo de Deus é simultaneamente concebido, nascido e presente.

E porque o que nasce vem do útero, a geração do Verbo de Deus é também chamada de parto, para insinuar a sua perfeita distinção do genitor e, semelhantemente, é chamada de *geração vinda do útero,* segundo está dito no Salmo: *Antes das luzes eu te gerei no útero* (Sl 109, 3).

No entanto, como não há distinção entre o Verbo e o que o pronuncia, que impeça que o Verbo esteja no

que o pronuncia, como se depreende do acima dito, e como para insinuar a distinção do Verbo, está dito que foi dado à luz, ou que foi gerado do útero; também, para mostrar que esta distinção não exclui estar o Verbo no que o pronuncia, está escrito: *está no seio do Pai* (Jo 1, 18).

18. Deve-se ainda atender que a geração carnal dos animais dá-se mediante uma virtude ativa e uma virtude passiva. Assim, devido à virtude ativa, alguém é dito pai; devido à virtude passiva, mãe. Por isso, das coisas exigidas para a geração da prole, umas pertencem ao pai; outras, à mãe. Com efeito, dar a natureza e a especificação da prole, pertence ao pai; conceber e dar nascimento, à mãe, que é paciente e recipiente. Mas como a processão do Verbo se dá enquanto Deus se conhece, e como o conhecimento divino se processa sem virtude passiva, mas por virtude ativa (porque o intelecto divino não está em potência, mas em ato), na geração do Verbo de Deus não cabe o conceito de mãe, mas só de pai. Por isso, o que distintamente pertence ao pai e à mãe na geração carnal, tudo isso, na geração do Verbo, é atribuído ao Pai na Sagrada Escritura, pois se diz do Pai que *dá a vida ao Filho* (Jo 5, 26) e que *concebe* e é *parturiente.*

esse in dicente, ut ex dictis patet; sicut ad insinuandam distinctionem Verbi, dicitur parturiri, vel ex utero genitum esse; ita, ad ostendendum quod talis distinctio non excludit Verbum esse in dicente, dicitur IOAN. I, 18, quod est *in sinu Patris.*

3479. — Attendendum est autem quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam: et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater. Unde eorum quae ad generationem prolis requiruntur, quaedam conveniunt patri, quaedam conveniunt matri: dare enim naturam et speciem prolis competit patri; concipere autem et parturire competit matri, tanquam patienti et recipienti. Cum autem processio Verbi secundum hoc dicta sit esse quod Deus seipsum intelligit; ipsum autem divinum intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed actu tantum: in generatione Verbi Dei non competit ratio matris, sed solum patris. Unde quae in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in Sacris Scripturis: dicitur enim Pater et *dare Filio vitam,* et *concipere et parturire.*

CAPÍTULO XII
COMO O FILHO DE DEUS É DITO SABEDORIA DE DEUS

1. Vimos que o que se diz da Sabedoria divina atribui-se à geração do Verbo. Conseqüentemente, deve-se agora mostrar por que a Sabedoria divina, a cuja pessoa são atribuídas as palavras acima, se pode entender o Verbo de Deus. E, para que pelas coisas humanas cheguemos às divinas, é de se notar que no homem se entende por sabedoria um hábito pelo qual a nossa mente aperfeiçoa-se a respeito das coisas mais elevadas, e tais são as divinas. Como pelo hábito da sabedoria se forma um conceito das coisas divinas em nosso intelecto, esta concepção intelectiva, que é o verbo interior, costuma receber o nome de sabedoria, segundo a maneira de falar, segundo a qual os atos e os seus efeitos são denominados pelos nomes dos hábitos dos quais procedem. Por exemplo: o que é feito com justiça é, às vezes, chamado de justiça; e o que é feito fortemente, de fortaleza. Aliás, é costume geral chamar-se de virtude o que é feito com virtude. Assim sendo, o que é pensado sabiamente é chamado de sabedoria de alguma coisa. Ora, convém dizer que em Deus há sabedoria, por que Deus se conhece a si mesmo; no entanto, como não se conhece mediante espécie – mas só pela sua própria essência e, ainda, como a intelecção divina identifica-se com a essência divina, – a sabedoria de Deus não pode ser um hábito, mas

CAP. XII. - QUOMODO FILIUS DEI DICATUR DEI SAPIENTIA.

LOCI CONGR. - I *Sent.* Prolog.: Inter multas; dist. 10, a. 1 ad 5; dist. 32, q. 1, a. 1 ad 1; *ibid.* q. 2, a. 2; I *Cor.* I, lect. 3 (61); I, q. 34, a. 1 ad 2; q. 37, a. 2 ad 1; q. 39, a. 7 ad 2; *Comp.* cap. 216 (434).

3480. — QUIA vero ea quae de Sapientia divina dicuntur, ad generationem Verbi adduximus (cap. praec.), consequens est ostendere quod per divinam Sapientiam, ex cuius persona, praemissa verba proponuntur, Verbum Dei intelligi possit.

3481. — Et ut a rebus humanis ad divinorum cognitionem perveniamus, considerare oportet quod sapientia in homine dicitur habitus quidam quo mens nostra perficitur in cognitione altissimorum: et huiusmodi sunt divina. Cum vero secundum sapientiae habitum in intellectu nostro aliqua formatur conceptio de divinis, ipsa conceptio intellectus, quae est interius verbum, sapientiae nomen accipere solet: secundum illum modum loquendi quo actus et effectus nominibus habituum a quibus procedunt, nominantur; quod enim iuste fit, interdum iustitia dicitur; et quod fit fortiter, fortitudo; et generaliter quod virtuose fit, virtus dicitur. Et per hunc modum, quod sapienter excogitatur, dicitur sapientia alicuius.

3482. — In Deo autem sapientiam quidem oportet dici, ex eo quod seipsum cognoscit: sed quia non cognoscit se per aliquam speciem nisi per essentiam suam, quinimmo et ipsum eius intelligere est eius essentia, sapientia Dei habitus esse non potest,

sed est ipsa Dei essentia. Manifestum est autem ex dictis (cap. praec.) quod Dei Filius est Verbum et conceptio Dei intelligentis seipsum. Sequitur igitur quod ipsum Dei Verbum, tanquam sapienter mente divina conceptum, proprie *concepta seu genita Sapientia* dicatur: unde APOSTOLUS Christum *Dei Sapientiam* nominat, I *ad Cor.* 1, 24.

3483. — Ipsum autem sapientiae verbum mente conceptum est quaedam manifestatio sapientiae intelligentis: sicut et in nobis omnes habitus per actus manifestantur. Quia ergo divina sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit; lucis autem manifestatio splendor ipsius est ab ea procedens: convenienter et Verbum divinae sapientiae *splendor lucis* nominatur, secundum illud APOSTOLI de Filio dicentis: *Cum sit splendor gloriae*. Unde et Filius manifestationem Patris sibi adscribit, IOAN. 17, 6, dicens: *Pater, manifestavi nomen tuum hominibus.*

3484. — Sed tamen, licet Filius, qui est Dei Verbum, proprie *Sapientia concepta* dicatur; nomen tamen *sapientiae* absolute dictum oportet esse commune Patri et Filio: cum sapientia quae per Verbum resplendet sit Patris essentia, ut dictum est essentia vero Patris sit sibi et Filio communis.

é a própria essência divina. Do que foi dito (c. prec.), depreende-se que o Verbo é o Filho de Deus e a concepção que há em Deus quando conhece a si mesmo. Resulta, pois, que o Verbo, enquanto sabiamente concebido na mente divina, é chamado de *Sabedoria concebida,* ou *gerada.* Por isso, o Apóstolo diz que Cristo é *Sabedoria de Deus* (1Cor 1, 24).

2. Ora, a própria palavra da Sabedoria concebida na mente é uma certa manifestação da sabedoria inteligente, como também em nós todos os hábitos se manifestam pelos atos. Como a Sabedoria divina é chamada de luz, enquanto consiste no ato de conhecimento puro, e como a manifestação da luz é o esplendor que dela procede, é também conveniente que o Verbo seja chamado de *esplendor da luz* da Sabedoria divina, segundo o que o Apóstolo diz do Filho: *Por ser o esplendor da glória* (Hb *1, 3).* Por isso o Filho, ao atribuir a si a manifestação do Pai, diz; *Pai, manifestei o teu nome aos homens* (Jo 17,6).

3. No entanto, embora o Filho, que é o Verbo de Deus, seja propriamente dito *Sabedoria concebida,* contudo, o nome de sabedoria tomado de modo absoluto deve ser comum ao Pai e ao Filho, porque a sabedoria que resplandece pelo Verbo é a essência do Pai, e, como foi dito (c. IX, 5), a essência do Pai é comum a si e ao Filho.

CAP. XIII. - QUOD NON EST NISI UNUS FILIUS IN DIVINIS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 7, q. 2, a. 2; *Verit.* q. 2, a. 1: Sed si esset; *Pot.* q. 2, a. 1 ad 10; *ibid.* a. 4; q. 3, a. 16 ad 9, 12; q. 7, a. 6: Et propter hoc; q. 9, a. 9; I, q. 27, a. 5 ad 3; q. 41, a. 6; *Comp.* cap. 56 (96).

3485. — QUIA vero Deus, intelligendo seipsum omnia alia intelligit, ut in Primo (cap. 49) ostensum est; seipsum autem uno et simplici intuitu intelligit, cum suum intelligere sit suum esse (*ibid.*, cap. 45) necesse est Verbum Dei esse unicum tantum. Cum autem in divinis nihil aliud sit Filii generatio quam Verbi conceptio (cap. 11), sequitur quod una sola sit generatio in divinis, et unicus Filius solus a Patre genitus. Unde IOAN. 1, 14 dicitur: *Vidimus* eum *quasi* Unigenitum *a Patre*; et iterum: 18 *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse* nobis *enarravit.*

3486. — Videtur tamen ex praemissis (cap. 11) sequi quod et Verbi divini sit aliud verbum, et Filii sit alius filius. Ostensum est enim quod Verbum Dei sit verus Deus. Oportet igitur omnia quae Deo conveniunt, Verbo Dei convenire. Deus autem ex necessitate seipsum intelligit. Et Verbum igitur Dei seipsum intelligit. Si igitur ex hoc quod Deus seipsum intelligit, Verbum ab eo genitum in Deo ponitur, consequi videtur quod etiam et Verbo, inquantum seipsum intelligit, aliud verbum attribuatur. Et sic Verbi erit verbum, et Filii filius; et illud verbum, si Deus est, iterum seipsum intelliget et habebit aliud verbum; et sic in infinitum generatio divina procedet.

CAPÍTULO XIII
NA DIVINDADE SÓ HÁ UM FILHO

1. Como foi acima provado (l.I, c. XLIX), Deus ao se conhecer conhece todas as coisas, e se conhece por simples intuição, identificando-se o seu conhecimento com o seu ser (l.I, c. XLV). Por isso, necessariamente só há um Verbo de Deus. Além disso, porque em Deus a geração do Filho também se identifica com a concepção do Verbo (c. XI), resulta que há somente uma geração na divindade, e só um Filho gerado do Pai. Por isso, é dito em João: *Vimo-lo como o Unigênito do Pai* (Jo 1, 14); *O Unigênito que está no seio do Pai, no-lo contou* (Jo 1, 18).

2. Não obstante, parece depreender-se do que foi dito acima (c. XI), que há um outro verbo do Verbo divino, e um outro filho do Filho. Ora, foi demonstrado que o Verbo de Deus é verdadeiro Deus. Por isso, é necessário que tudo que se atribua a Deus, o seja também ao Verbo. Ora, Deus necessariamente se conhece a si mesmo. Por conseguinte, o Verbo de Deus também se conhece. Por isso, se porque Deus se conhece coloca-se o Verbo em Deus, por Deus gerado, depreende-se que também ao Verbo, enquanto se conhece, seja atribuído um outro verbo. Se assim for, haverá um verbo do Verbo e um filho do Filho. E aquele segundo verbo, se é Deus, de novo se conhece e terá outro verbo, e, desse modo, a geração divina multiplicar-se-á ao infinito.

A solução, porém, dessa dificuldade, será tirada do que já foi dito. Ora, tendo sido demonstrado que o Verbo de Deus é Deus, também foi demonstrado que não há outro Deus fora do Deus do qual procede o Verbo, e que há absolutamente um só Deus, e que só há distinto do Pai o que do Pai procede como Verbo. Ora, assim como o Verbo não é outro Deus, não é também outro intelecto e, conseqüentemente, não é outra intelecção, nem outro verbo. Nem ainda se pode concluir que é um verbo de si mesmo, enquanto o Verbo conhece a si mesmo. Com efeito, como foi dito, o Verbo se distingue de quem o profere somente porque dele procede. Logo, todas as outras coisas são em comum atribuídas a Deus que profere, que é o Pai, e ao Verbo, que é o Filho, porque o Verbo também é Deus. No entanto, só se pode atribuir propriamente ao Pai que o Verbo procede dele; e só se pode atribuir propriamente ao Filho que procede do Pai, que o profere.

3. Disto não se depreende que o Filho, por não poder gerar outro filho, (podendo, no entanto, o Pai tê-lo gerado) seja sem poder. Com efeito, há uma só potência no Pai e no Filho, como uma só divindade. E como por geração em Deus se entende a concepção do Verbo inteligível, enquanto Deus se conhece, é necessário que a potência generativa de Deus identifique-se com a capacidade de se conhecer. E como, em Deus, conhecer-se a si mesmo é ato único e simples, também a potência de se conhecer, que não é diferente de seu ato, há de ser unicamente uma só. Por isso, da mesma potência provém que o Verbo seja concebido e que aquele que profere o Verbo o conceba. E também, por isso, da mesma potência provém que o Pai gere o Filho e que o Filho seja gerado. Conseqüentemente toda potência que o Pai tem, tem-na o Filho. Mas o Pai tem a potência generativa para gerar; o Filho, para ser gerado. Por conseguinte, as potências diferenciam-se só pela relação, como se depreende do que foi dito acima.

4. Mas como o Apóstolo diz que o Filho de Deus tem um verbo, e isto parece induzir que o Filho tem um filho e o Verbo, um verbo, deve-se considerar como devem ser entendidas as palavras do Apóstolo. Com efeito, lê-se na Carta aos Hebreus: *Nestes dias falou-nos no Filho,* sendo acrescentado logo: *Que sendo o esplendor da sua glória e imagem da sua substância, sustenta tudo pelo verbo do seu poder...* (Hb 1, 2-3). A compreensão destas palavras deve ser baseada no que já foi dito acima. Ora, foi dito (cap. prec.) que a concepção da sabedoria, que é o Verbo, reclama para si o nome de sabedoria. Continuando o raciocínio, depreende-se também que o efeito exterior da concepção de sabedoria pode ser chamado de sabedoria, segundo o efeito toma para si o nome de causa, pois se diz sabedoria não só o que alguém pensa sabiamente, como também o que sabiamente faz. Donde também a manifestação da sabedoria divina, nas obras criadas por Deus, ser chamada de sabedoria, conforme se lê: *Ele criou (isto é, a sabedoria) pelo Espírito Santo* (Eclo 1, 9), seguindo-se: *Derramou-a sobre todas as suas obras* (Eclo 1, 10). Sendo assim, o que é feito pelo Verbo é chamado pelo nome de verbo, pois, em nós, a ex-

3487. — Huius autem solutio ex praemissis haberi potest. Cum enim ostensum sit quod Verbum Dei sit Deus, ostensum tamen est quod non est alius Deus a Deo cuius est Verbum, sed unus omnino, hoc solo ab eo distinctum quod ab eo est ut Verbum procedens. Sicut autem Verbum non est alius Deus, ita nec est alius intellectus, et per consequens nec aliud intelligere: unde nec aliud verbum. Nec tamen sequitur quod sit verbum sui ipsius, secundum quod Verbum seipsum intelligit. Nam in hoc solo Verbum a dicente distinguitur, ut dictum est, quod est ab ipso. Omnia ergo alia communiter attribuenda sunt Deo dicenti, qui est Pater, et Verbo, quod est Filius, propter hoc quod etiam Verbum est Deus: sed hoc solum, ut ab eo sit Verbum, adscribendum est proprie Patri; et hoc quod est esse a Deo dicente, attribuendum est proprie Filio.

3488. — Ex quo etiam patet quod Filius non est impotens, etsi generare Filium non possit, cum tamen Pater generet Filium. Nam eadem potentia est Patris et Filii, sicut et eadem divinitas. Et cum generatio in divinis sit intelligibilis Verbi conceptio, secundum scilicet quod Deus intelligit seipsum, oportet quod potentia ad generandum in Deo sit sicut potentia ad intelligendum seipsum. Et cum intelligere seipsum in Deo sit unum et simplex, oportet et potentiam intelligendi seipsum, quae non est aliud quam suus actus, esse unam tantum. Ex eadem ergo potentia est et quod Verbum concipiatur et quod dicens Verbum concipiat. Unde ex eadem potentia est quod Pater generet, et quod Filius generetur. Nullam ergo potentiam habet Pater quam non habeat Filius; sed Pater habet ad generare generativam potentiam, Filius autem ad generari; quae sola relatione differre ex dictis patet.

3489. — Sed quia Apostolus Filium Dei dicit verbum habere, ex quo sequi videtur quod Filii sit filius, et Verbi verbum; considerandum est qualiter verba Apostoli hoc dicentis sint intelligenda. Dicit enim *Hebr.* 1, 2 *Diebus istis locutus est nobis in Filio,* et postea: 3 *Qui, cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius, portans omnia verbo virtutis suae,* etc. Huius autem intellectum sumere oportet ex his quae iam dicta sunt. Dictum est enim (cap. praec.) quod conceptio sapientiae, quae est verbum, sapientiae sibi vindicat nomen. Ulterius autem procedentibus apparet quod etiam exterior effectus ex conceptione sapientiae proveniens sapientia dici potest, per modum quo effectus nomen causae sibi assumit: dicitur enim sapientia alicuius esse non solum id quod sapienter excogitat, sed etiam id quod sapienter facit. Ex quo contingit ut etiam explicatio divinae sapientiae per opus in rebus creatis Dei sapientia dicatur: secundum illud *Eccli.* 1: 9 *Ipse creavit illam,* scilicet sapientiam, *Spiritu Sancto* et postea dicit, 10 *et effudit illam super omnia opera sua.* Sic igitur et id quod ex Verbo efficitur, verbi accipit nomen: nam et in nobis expressio interioris verbi per vocem,

dicitur verbum, quasi sit *verbum verbi*, quia est interioris verbi ostensivum. Sic igitur non solum divini intellectus conceptio dicitur Verbum, quod est Filius, sed etiam explicatio divini conceptus per opera exteriora, verbum Verbi nominatur. Et sic oportet intelligi quod Filius portet omnia *verbo virtutis suae*, sicut et id quod in *Psalmo* legitur: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius:* quia scilicet per virtutes creaturarum explicantur divinae conceptionis effectus in rebus.

3490. — *a*) Cum vero Deus, intelligendo seipsum, omnia alia intelligat, ut dictum est, oportet quod Verbum in Deo conceptum ex eo quod seipsum intelligit, sit etiam Verbum omnium rerum. Non tamen eodem modo est Verbum Dei, et aliarum rerum. Nam Dei quidem Verbum est ex eo procedens: aliarum autem rerum, non sicut ex eis procedens, non enim Deus a rebus scientiam sumit, sed magis per suam scientiam res in esse producit, ut supra (cf. 3474) ostensum est. Oportet igitur quod Verbum Dei omnium quae facta sunt, ratio perfecta existat.

b) Qualiter autem singulorum ratio esse possit, ex his quae in primo libro tractata sunt, manifestum est, ubi ostensum est quod Deus omnium propriam cognitionem habet (cap. 50).

3491. — Quicumque autem facit aliquid per intellectum, operatur per rationem rerum factarum quam apud se habet: domus enim quae est in materia, fit ab aedificatore per rationem domus quam habet in mente. Ostensum est autem supra (*lib.* II, cap. 23) quod Deus res in esse produxit, non naturali necessitate, sed quasi per intellectum et voluntatem agens. Fecit igitur Deus omnia per Verbum suum, quod est ratio rerum factarum ab ipso. Hinc est quod dicitur IOAN. 1, 3: *Omnia per ipsum facta sunt.* Cui consonat quod MOYSES, mundi originem describens, in singulis operibus tali utitur modo loquendi, *Dixit Deus, Fiat lux, et facta est lux; Dixit Deus, Fiat firmamentum;* et sic de aliis. Quae omnia PSALMISTA comprehendit, dicens, *Dixit, et facta sunt:* dicere enim est verbum producere. Sic ergo intelligendum est quod Deus dixit et facta sunt, quia Verbum produxit, per quod res in esse produxit, sicut per earum rationem perfectam.

3492. — Sed quia idem est causa conservationis rerum et productionis ipsarum (*lib.* III, cap. 65), sicut omnia per Verbum facta sunt, ita omnia per Dei Verbum conservantur in esse. Unde PSALMISTA dicit: *Verbo Domini caeli firmati sunt;* et APOSTOLUS dicit, *ad Hebr.* 1, 3, de Filio, quod *portat omnia verbo virtutis suae;* quod quidem qualiter accipi oporteat, iam dictum est (3489).

3493. — Sciendum tamen quod Verbum Dei in hoc differt a ratione quae est in mente artificis, quia Verbum Dei Deus subsistens est: ratio autem artificiati in mente artificis non est res subsistens, sed solum intelligibilis forma. Formae autem non subsistenti non competit proprie ut agat, agere enim rei

pressão do verbo interior pela voz é dita verbo, como sendo um *verbo de verbo*, justamente porque é a expressão do verbo interior. Por conseguinte, não só a concepção do intelecto divino se chama Verbo, que é o Filho, mas também a manifestação do conceito divino nas obras exteriores é dita *verbo do Verbo.* E é assim que se deve interpretar que o Filho *sustenta tudo pelo poder do seu verbo,* como, também, o que se lê no Salmo: *O fogo, o granizo, a neve, a geada, o vento impetuoso, que executam o seu Verbo* (Sl 148, 5), até porque pelos poderes das criaturas mostram-se nas coisas os efeitos da concepção divina.

5. Mas, como foi dito que Deus, conhecendo-se, conhece todas as outras coisas, convém que o Verbo concebido em Deus, porque se conhece a si mesmo, seja também verbo de todas as coisas. No entanto, não é da mesma maneira Verbo de Deus e das outras coisas. Pois, é Verbo de Deus porque procede de Deus; das outras coisas, não como procedendo delas: antes, pela sua ciência, enquanto as produz no ser, como acima foi demonstrado (c. XI). Por isso, é necessário que o Verbo de Deus seja o conceito total da universalidade das coisas. Como possa ser ele ainda o conceito de cada coisa, isto já foi acima esclarecido (l.I, c. L), onde foi demonstrado que Deus tem o conhecimento perfeito de todas as coisas.

6. Quem quer que faça algo pelo intelecto opera segundo o conceito que tem em si das coisas a serem feitas, pois, por exemplo, a casa que existe foi construída conforme a idéia que dela existia na mente do arquiteto. Ora, foi acima demonstrado (l.II, c. XXIII), que Deus produz as coisas no ser não por necessidade natural, mas operando pelo intelecto e pela vontade. Por isso, Deus fez todas as coisas pelo seu Verbo, que é a idéia das coisas feitas por Deus. Daí estar escrito: *Todas as coisas foram feitas por ele* (Jo 1, 3). Com isto concorda o modo de Moisés falar quando descreveu a origem do mundo, referindo-se à criação de cada coisa: *Deus disse: Faça-se a luz, e a luz foi feita* (Gn 1, 3); *Deus disse: Faça-se o firmamento* (Gn 1, 6), etc. E tudo isto foi sintetizado no dizer do Salmista: *Disse e as coisas foram feitas* (Sl 148, 5), pois dizer significa produzir o Verbo. E é assim que se deve entender que Deus disse e as coisas foram feitas, porque proferiu o Verbo pelo qual produziu as coisas no ser, como por uma idéia perfeita das mesmas.

7. Mas como identificam-se a causa da conservação das coisas e a da produção delas (l. III, c. LXV), e como todas elas foram feitas pelo Verbo, também são todas conservadas no ser pelo Verbo. Daí dizer o Salmista: *Pelo Verbo do Senhor foram os céus concebidos* (Sl 32, 6), como também o Apóstolo: *Tudo sustenta com o seu poderoso Verbo,* texto este que já foi por nós acima explicado.

8. No entanto, é de se notar que o Verbo de Deus diferencia-se da idéia existente na mente do artista, porque o Verbo de Deus é subsistente, mas aquela idéia não é realidade subsistente, mas tão somente forma inteligível. Ora, não pertence à forma não subsistente propriamente o operar, pois operar é próprio de uma coisa per-

feita e subsistente. Não obstante, lhe é próprio que por ela se opere, pois a forma é princípio da operação pela qual o agente opera. Por isso, a idéia da casa na mente do artista não constrói a casa, mas é por meio dela que ele a constrói. Mas o Verbo de Deus, que é a idéia das coisas a serem feitas por Deus, sendo subsistente, opera, e não somente são as coisas feitas por ele. Por isso, diz a Sabedoria de Deus: *Estava com ele compondo todas as coisas* (Pr 8, 30); e o Senhor diz: *O meu Pai opera,e eu opero* (Jo 5, 17).

9. É ainda de se atender que a coisa feita pelo intelecto preexiste no conceito intelectivo também antes de ser em si mesma, pois, por exemplo, a casa está na mente do artista, antes de ser construída. Mas o Verbo de Deus é a idéia de todas as coisas que são feitas por Deus, como foi demonstrado. Por isso, convém que todas as coisas feitas por Deus tenham preexistido no Verbo de Deus, antes de estarem postas na sua própria natureza. Ora, tudo que está em uma coisa, nela está segundo o modo daquilo em que está, e não segundo o seu modo próprio, como, por exemplo, a casa que está na mente do artista, aí está de modo inteligível e imaterial. Por isso, deve-se entender que as coisas preexistiram no Verbo de Deus segundo o modo do Verbo de Deus. Ora, o modo de ser do Verbo de Deus é ser uno, simples, imaterial, e não somente como vivente, mas sendo a própria vida, pois identifica-se com o seu ser. Por isso, é necessário que as coisas feitas por Deus tenham preexistido no Verbo desde a eternidade, imaterialmente, sem composição alguma, e que em Deus outra coisa não exista senão o seu Verbo, que é a *vida*. Por isso, é dito: *O que foi feito era vida nele* (Jo 1, 35), isto é, no Verbo.

10. Como o que opera pelo intelecto produz a coisa no ser mediante a idéia, também quem ensina a outrem, mediante a idéia que tem, causa nele a ciência, porque a ciência do discípulo vem da ciência do mestre, como imagem dela. Ora, Deus, pelo seu intelecto, não é somente causa de todas as coisas existentes na natureza, como também de todo conhecimento intelectual que provém do intelecto divino, como se depreende do que foi dito acima (l. III, cc. LXII, LXXV). Por isso, é necessário que pelo Verbo de Deus, que é o conceito do intelecto divino, seja causado todo conhecimento intelectual. Donde estar escrito: *A vida era a luz dos homens* (Jo 1, 4), porque o Verbo, que é a vida, e no qual está toda a vida, como uma luz manifesta a verdade à mente dos homens.

Mas não é por defeito do Verbo que nem todos os homens chegam ao conhecimento da verdade, e alguns permanecem nas trevas. Isto provém do defeito dos homens, que não se convertem ao Verbo e que não o podem entender plenamente. Por isso, há ainda nos homens trevas maiores ou menores, segundo mais ou menos se convertem ao Verbo, e o entendem. Por isso, também João, para excluir todo defeito da força esclarecedora do Verbo, após ter dito que a *vida é a luz dos homens,* acrescenta: *brilha nas trevas e as trevas não o compreenderam* (Jo 1, 5). Com efeito, há trevas, não porque o Verbo não ilumine, mas porque alguns não re-

perfectae et subsistentis est: sed est eius ut ea agatur, est enim forma principium actionis quo agens agit. Ratio igitur domus in mente artificis non agit domum: sed artifex per eam domum facit. Verbum autem Dei, quod est ratio rerum factarum a Deo, cum sit subsistens, agit, non solum per ipsum aliquid agitur. Et ideo Dei Sapientia loquitur, *Proverb.* 8, 30: *Cum eo eram cuncta componens;* et IOAN. 5, 17, Dominus dicit: *Pater meus operatur, et ego operor.*

3494. — Considerandum est etiam quod res facta per intellectum praeexistit in ratione intellecta ante etiam quam sit in seipsa: prius enim domus est in ratione artificis quam perducatur in actum, Verbum autem Dei est ratio omnium eorum quae a Deo sunt facta, ut ostensum est. Oportet igitur quod omnia quae sunt facta a Deo, praeextiterint in Verbo Dei antequam sint etiam in propria natura. Quod autem est in aliquo est in eo per modum eius in quo est, et non per proprium modum: domus enim in mente artificis intelligibiliter et immaterialiter existit. Res igitur intelligendae sunt in Verbo Dei praeextitisse secundum modum Verbi ipsius. Est autem modus ipsius Verbi quod sit unum, simplex, immateriale, et non solum vivens, sed etiam vita: cum sit suum esse. Oportet igitur quod res factae a Deo praeextiterint in Verbo Dei ab aeterno, immaterialiter, et absque omni compositione, et quod nihil aliud in eo sint quam ipsum Verbum, quod est vita. Propter quod dicitur IOAN. 1: 3 *Quod factum est,* 4 *in ipso vita erat*, idest, in Verbo.

3495. — *a*) Sicut autem operans per intellectum per rationem quam apud se habet, res in esse producit; ita etiam qui alium docet, per rationem quam apud se habet, scientiam causat in illo: cum scientia discipuli sit deducta a scientia docentis, sicut imago quaedam ipsius. Deus autem non solum est causa per intellectum suum omnium quae naturaliter subsistunt, sed etiam omnis intellectualis cognitio ab intellectu divino derivatur, sicut ex superioribus (*lib.* III, capp. 67, 75) patet. Oportet igitur quod per Verbum Dei, quod est ratio intellectus divini, causetur omnis intellectualis cognitio. Propter quod dicitur IOAN. 1, 4: *Vita erat lux hominum:* quia scilicet ipsum Verbum, quod vita est, et in quo omnia vita sunt, manifestat, ut lux quaedam, mentibus hominum veritatem.

b) Nec est ex defectu Verbi quod non omnes homines ad veritatis cognitionem perveniunt, sed aliqui tenebrosi existunt. Provenit autem hoc ex defectu hominum, qui ad Verbum non convertuntur, nec eum plene capere possunt: unde adhuc in hominibus tenebrae remanent, vel maiores vel minores, secundum quod magis et minus convertuntur ad Verbum et capiunt ipsum. Unde IOANNES, ut omnem defectum a manifestativa Verbi virtute excludat, cum di-

xisset quod *vita* est *lux hominum*, subiungit quod 5 *in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt*. Non enim tenebrae sunt ex hoc quod Verbum non luceat, sed ex hoc quod aliqui lucem Verbi non capiunt: sicut, luce corporei solis per orbem diffusa, tenebrae sunt ei qui oculos vel clausos vel debiles habet.

3496. — Haec igitur sunt quae de generatione divina, et de virtute Unigeniti Filii Dei, ex Sacris Scripturis edocti, utcumque concipere possumus.

cebem a luz do Verbo, como também apesar de haver a luz do sol difundida por todo o universo, há trevas para os que têm os olhos fechados ou enfraquecidos.

11. São essas, pois, as verdades a respeito da geração divina e da virtude do Filho Unigênito de Deus, as quais, ensinadas pelas Sagradas Escrituras, podemos de algum modo conhecer.

CAP. XIV. - Solutio ad rationes supra inductas contra generationem divinam.

Loci congr. - I *Sent.* dist. 7, q. 1, a. 1 ad 1-3; dist. 26, q. 2, a. 1; dist. 33, a. 1; *Pot.* q. 2, a. 1 ad 1-3, 11-15; q. 8, aa. 1, 2; *Quodlib.* VI, q. 1 (122); I, q. 27, a. 2 ad 1, 3; q. 28, aa. 1, 2; q. 33, a. 3 ad 2; q. 42, a. 2 ad 1; *Ioan.* XVI, lect. 4 (2113); *Comp.* cap. 53 (92), 54 (94), 66-67 (112-115).

3497. — Quia vero veritas omnem falsitatem excludit et dubietatem dissolvit, in promptu iam fit ea dissolvere quae circa generationem divinam difficultatem afferre videbantur.

3498. — Iam enim ex dictis (cap. 11) patet quod in Deo (3447) generationem intelligibilem ponimus, non autem talem qualis est in materialibus rebus, quarum generatio mutatio quaedam est, corruptioni opposita: quia neque verbum in intellectu nostro cum aliqua mutatione concipitur, neque habet oppositam corruptionem; cui quidem conceptioni similem esse Filii Dei generationem, iam patet ex dictis.

3499. — Similiter etiam verbum quod in mente nostra concipitur (3448), non exit de potentia in actum nisi quatenus intellectus noster procedit de potentia in actum. Nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro nisi prout existit in actu: simul autem cum in actu existit, est in eo verbum conceptum. Intellectus autem divinus nunquam est in potentia, sed solum in actu ut supra (*lib.* I, cap. 45) ostensum est. Generatio igitur Verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum: sed sicut oritur actus ex actu, ut splendor ex luce, et ratio intellecta ex intellectu in actu. Unde etiam apparet quod generatio non prohibet Dei Filium esse verum Deum, aut ipsum esse aeternum. Quin magis necesse est ipsum esse coaeternum Deo, cuius est Verbum: quia intellectus in actu nunquam est sine verbo.

3500. — Et quia Filii Dei generatio non est materialis (3449), sed intelligibilis, stulte iam dubitatur si Pater totam naturam dedit aut partem. Manifestum est enim quod, si Deus se intelligit, oportet quod tota plenitudo ipsius contineatur in Verbo. Nec tamen substantia Filio data desinit esse in Patre: quia nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quae intelligitur, ex hoc quod verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eandem naturam contineat.

CAPÍTULO XIV
SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS ACIMA ADUZIDOS CONTRA A GERAÇÃO DIVINA

1. Porque a verdade exclui toda falsidade e dissipa as dúvidas, já é chegado o momento de refutar aquilo que parece trazer dificuldade a respeito da geração divina.

Com efeito, do que foi acima dito (c. XI), depreende-se que a geração inteligível que afirmamos haver em Deus não é como a das coisas materiais, cuja geração implica mudança oposta à corrupção, porque também o verbo intelectual é concebido em nosso intelecto sem modificação alguma, nem se opõe à corrupção. À concepção dele é semelhante a geração do Filho de Deus, como bem se depreende do que foi acima exposto.

2. Também o verbo concebido em nossa mente não passa de potência a ato senão enquanto o nosso intelecto passa de potência a ato. E o verbo só nasce do nosso intelecto enquanto este está em ato, pois estar o intelecto em ato e o encontrar-se nele o verbo concebido existem simultaneamente. Ora, o intelecto divino nunca está em potência, porque está sempre em ato, como acima foi demonstrado (l. I, c. XLV). Por isso, a geração do seu verbo não se dá segundo passagem de potência a ato, pois, como o ato vem do ato, e como o esplendor vem da luz, também a idéia intelectiva vem do intelecto em ato. Disto também se depreende que a geração não impede que o Filho de Deus seja verdadeiro Deus, ou o próprio ser eterno. E é até mais necessário que o Verbo seja coeterno com Deus, de quem é Verbo, porque o intelecto em ato nunca está sem o seu verbo.

3. E porque a geração do Filho não é material (c. X, 3), mas inteligível, será tolice questionar se o Pai transmite toda a sua natureza, ou só parte dela. Ora, se Deus se conhece, é evidentemente necessário que a sua plenitude esteja contida no Verbo. Nem tampouco a essência transmitida ao Filho deixa de estar no Pai, porque também quanto a nós a coisa conhecida não deixa de estar na sua natureza, pois o verbo do nosso intelecto recebe da própria coisa conhecida a mesma natureza em estado intelectivo.

4. E também porque a geração divina não é material (cf. c. X, 4), depreende-se que não convém ao Filho de Deus ter algo como recipiente e algo que seja recebido. Isto, sem dúvida, deve se dar nas gerações materiais, enquanto a matéria do gerado recebe a forma do genitor. Mas, na geração inteligível, tal não acontece, pois o verbo não vem do intelecto de modo que nele uma parte seja pressuposta como recipiente, e outra, como emanando do intelecto. Com efeito, o verbo tem toda a sua origem do intelecto, como também em nós um verbo procede de outros como a conclusão procede dos princípios. Ora, onde totalmente uma coisa procede da outra, não se deve pensar em receptor e recebido, mas o todo que se origina vem daquilo de que se origina.

5. É também de se saber que a geração divina não deixa de ser verdadeira (cf. c. X, 5) porque se disse que em Deus não há possibilidade de haver pluralidade de subsistentes. Ora, a essência divina embora seja subsistente, contudo não se pode separar da relação que deve ser compreendida em Deus, porque o Verbo concebido do intelecto divino procede de Deus, que o pronuncia. Com efeito, o Verbo também se identifica com a essência divina, como foi demonstrado, e Deus, que o pronuncia, e de quem procede o Verbo, identifica-se com a mesma essência divina, não como sendo duas essências, mas numericamente uma só. Ora, tais relações não são acidentes em Deus, mas realidades subsistentes, pois em Deus nenhuma coisa é acidente, como acima foi provado (l. I, c. XXII). Por conseguinte, há muitas realidades subsistentes, se considerarmos as relações; mas, uma só realidade, se considerarmos a essência. Por isso, dizemos que há um só Deus, porque há uma só essência subsistente; e muitas pessoas, devido à distinção das relações subsistentes. De fato, até nas coisas humanas, a distinção das pessoas não se considera segundo a essência específica, mas segundo o que é acrescido à espécie, pois em todas as pessoas humanas há uma só natureza específica, mas muitas pessoas, porque os homens distinguem-se entre si por algo acrescido à natureza. Logo, não se deve dizer que em Deus há uma só pessoa porque em Deus há uma só essência subsistente, mas que há muitas, por causa das relações.

6. Depreende-se disto que aquilo que é princípio de individuação (cf. c. X, 6) não pode estar em outro, pois nem a essência divina está em outro Deus, nem a paternidade está no Filho.

7. Embora as duas pessoas, Pai e Filho (cf. c. X, 7), não se distingam pela essência, mas pela relação, não obstante a relação não se distingue realmente da essência, pois em Deus a relação não pode ser acidente. E isto não é impossível, se com atenção for considerado o que acima foi definido (l. I, cc. XXX ss). Aí foi demonstrado que as perfeições de todos os entes estão em Deus, não estabelecendo composição, mas segundo a simples unidade de essência. Pois, as diversas perfeições, que as coisas criadas recebem mediante muitas formas, estão em Deus segundo a única e simples essência divina. Ora, o homem vive segundo uma forma; por outra, ele é sábio, e, por outra, é justo, mas tudo isto está em Deus pela

3501. — Ex hoc etiam quod divina generatio non est materialis (3450), manifestum est quod non oportet in Filio Dei esse aliud recipiens, et aliud naturam receptam. Hoc enim in materialibus generationibus accidere necesse est inquantum materia generati recipit formam generantis. In generatione autem intelligibili non sic est. Non enim sic verbum ab intellectu exoritur quod pars eius praeintelligatur ut recipiens, et pars eius ab intellectu effluat, sed totaliter verbum ab intellectu originem habet: sicut et in nobis totaliter unum verbum ex aliis oritur, ut conclusio ex principiis. Ubi autem totaliter aliquid ex alio oritur, non est assignare recipiens et receptum, sed totum quod exoritur ab eo est a quo oritur.

3502. — Similiter etiam patet quod non excluditur divinae generationis veritas (3451) ex hoc quod in Deo plurium subsistentium distinctio esse non possit. Essentia enim divina, etsi subsistens sit, non tamen potest separari a relatione quam oportet in Deo intelligi ex hoc quod Verbum conceptum divinae mentis est ab ipso Deo dicente. Nam et Verbum est divina essentia, ut ostensum est; et Deus dicens, a quo est Verbum, est etiam divina essentia; non alia et alia, sed eadem numero. Huiusmodi autem relationes non sunt accidentia in Deo, sed res subsistentes: Deo enim nihil accidere potest, ut supra (*lib.* I, cap. 22) probatum est. Sunt igitur plures res subsistentes, si relationes considerentur: est autem una res subsistens, si consideretur essentia. Et propter hoc dicimus unum Deum, quia est una essentia subsistens: et plures Personas, propter distinctionem subsistentium relationum. Personarum enim distinctio, etiam in rebus humanis, non attenditur secundum essentiam speciei, sed secundum ea quae sunt naturae speciei adiuncta: in omnibus enim personis hominum est una speciei natura, sunt tamen plures personae, propter hoc quod distinguuntur homines in his quae sunt adiuncta naturae. Non ergo in divinis dicenda est una persona propter unitatem essentiae subsistentis: sed plures, propter relationes.

3503. — Ex hoc autem patet quod id quod est quasi individuationis principium (3452), non sequitur esse in alio: nam neque essentia divina est in alio Deo, neque paternitas est in Filio.

3504. — Quamvis autem duae personae, (3453) Patris scilicet et Filii, non distinguantur essentia, sed relatione, non tamen relatio est aliud quam essentia secundum rem: cum relatio in Deo accidens esse non possit. Nec hoc impossibile reputabitur si quis diligenter consideret ea quae in Primo determinata sunt, ubi ostensum est (capp. 30 sq.) quod in Deo sunt omnium entium perfectiones, non secundum compositionem aliquam, sed secundum simplicis essentiae unitatem. Nam diversae perfectiones quas res creata per multas obtinet formas, Deo competunt secundum unam et simplicem eius essentiam. Homo enim aliquis per aliam formam vivit, et per aliam est sapiens,

et per aliam est iustus: quae omnia Deo per essentiam suam conveniunt. Sicut igitur sapientia et iustitia in homine quidem sunt accidentia, in Deo autem sunt idem quod divina essentia: sic aliqua relatio, puta paternitatis et filiationis, etsi in hominibus sit accidens, in Deo est divina essentia.

3505. — Non autem ideo dicitur quod divina sapientia sit eius essentia, cum in nobis sapientia super essentiam addat, quasi divina sapientia a nostra sapientia deficiat: sed quia eius essentia nostram essentiam excedit, ita quod id ad quod essentia nostra non sufficit, scilicet scire et iustum esse, Deus secundum suam essentiam habet perfecte. Oportet igitur quod quicquid nobis convenit secundum essentiam et sapientiam distinctum, simul Deo secundum essentiam suam attribuatur. Et similis ratio in aliis est observanda. Cum igitur divina essentia sit ipsa paternitatis vel filiationis relatio, oportet quod quicquid est paternitatis proprium Deo conveniat, licet paternitas sit ipsa essentia. Est autem hoc proprium paternitatis, ut a filiatione distinguatur: dicitur enim pater ad filium quasi ad alium, et haec est ratio patris ut sit filii pater. Licet ergo Deus Pater sit divina essentia, et similiter Deus Filius, ex hoc tamen quod est Pater, distinguitur a Filio, licet sint unum ex hoc quod uterque est divina essentia.

3506. — Ex hoc etiam patet quod relatio in divinis non est absque absoluto (3455). Aliter tamen comparatur ad absolutum in Deo quam in rebus creatis. Nam in rebus creatis comparatur relatio ad absolutum sicut accidens ad subiectum: non autem in Deo, sed per modum identitatis, sicut est et de aliis quae de Deo dicuntur. Idem autem subiectum non potest oppositas relationes in se habere, ut sit idem homo pater et filius. Sed essentia divina, propter omnimodam eius perfectionem, idem est et sapientiae et iustitiae et aliis huiusmodi, quae apud nos in diversis generibus continentur. Et similiter nihil prohibet unam essentiam esse idem et paternitati et filiationi, et Patrem et Filium unum Deum esse, licet Pater non sit Filius: eadem enim essentia est quae est res habens esse naturaliter, et Verbum intelligibile sui ipsius.

3507. — Ex his etiam quae dicta sunt, potest esse manifestum quod relationes in Deo (3456) sunt secundum rem, et non solo intellectu. Omnis enim relatio quae consequitur propriam operationem alicuius rei, aut potentiam aut quantitatem aut aliquid huiusmodi, realiter in eo existit: aliter enim esset in eo solo intellectu, sicut apparet de scientia et scibili. Relatio enim scientiae ad scibile consequitur actionem scientis, non autem actionem scibilis, scibile enim eodem modo se habet, quantum in se est, et quando intelligitur et quando non intelligitur: et ideo relatio in sciente realiter est, in scibili autem secundum intellectum tantum; dicitur enim quod intelligitur scibile ad scientiam relative ex eo quod scientia refertur ad ipsum. Simile quoque apparet in dextro et sinistro. In animalibus enim distinctae sunt virtutes ex quibus relatio dextri et sinistri consurgit:

essência divina. E ainda, no homem, a sabedoria e a justiça são acidentes, mas, em Deus, identificam-se com a essência divina. Assim uma relação, por exemplo, a de paternidade e filiação, embora seja acidente nos homens, em Deus identifica-se com a essência divina.

8. No entanto, não se pode dizer que a sabedoria divina é a essência divina, como se a sabedoria divina fosse deficiente em comparação com a nossa, visto que, em nós, a sabedoria acrescenta algo à essência; mas, antes, porque a essência divina supera a nossa. Com efeito, aquilo para o qual a nossa essência não é suficiente, como ser sábio e ser justo, Deus possui perfeitamente na sua essência. Por isso, simultaneamente deve ser atribuído a Deus, segundo a sua essência, tudo aquilo que há em nós distintamente, segundo a essência e segundo a sabedoria. E este raciocínio deve ser aplicado às demais atribuições. Por conseguinte, porque a essência divina identifica-se com a relação de paternidade e filiação, tudo que é próprio da paternidade convém necessariamente a Deus, não obstante a paternidade seja a própria essência divina. Ora, é próprio da paternidade ser distinta da filiação, pois o pai refere-se ao filho como a outrem, e a razão de ser do pai está no ser pai do filho. Logo, embora o Deus Pai seja a essência divina, como também, o Deus Filho, não obstante, distingue-se do Filho porque é Pai, sendo, no entanto, um e outro identificados com a essência divina.

9. Disto depreende-se também que a relação em Deus não se efetua sem o absoluto (cf. c. X, 8). No entanto, em Deus, a relação se refere ao absoluto diferentemente que nas criaturas, pois nestas, a relação está para o absoluto como o acidente para o sujeito. Porém, em Deus, não está desse modo, mas por identidade, como acontece com as outras coisas atribuídas a Deus. Ora, o mesmo sujeito não pode ter em si relações opostas, como, por exemplo, ser o mesmo homem pai e filho. Mas, a essência divina, devido à sua perfeição absoluta, identifica-se com a sabedoria, com a justiça e com coisas semelhantes, que, em nós, estão contidas em gêneros diversos. E, igualmente, nada impede que uma essência seja identificada com a paternidade e com a filiação, e que o Pai e o Filho sejam um só Deus, embora o Pai não seja o Filho, pois a mesma essência é aquela que tem o ser natural e o verbo inteligível de si mesma.

10. Do que está dito acima pode-se ainda depreender que as relações em Deus (c. X, 9) são reais e não apenas relações de razão. Com efeito, a relação que provém da operação própria da coisa, da sua potência, da sua quantidade, ou de coisa semelhante, nela existe realmente. Mas diferentemente nela existiria, só como relação de razão, como se observa na relação do conhecimento com objeto conhecido. Pois a relação do conhecimento com o objeto conhecido resulta da ação do que conhece, não da ação do objeto conhecido, porque este objeto existe sempre do mesmo modo quanto a si, quer seja conhecido, quer não o seja. Por isso, a relação, da parte do sujeito que conhece, é real; mas, da parte do objeto cognoscível, é de razão. Com efeito, diz-se que o objeto cognoscível é conhecido pelo conhecimento,

porque este se refere a ele. O mesmo se vê nas relações de direita e esquerda, pois, nos animais, são distintas as potências das quais provém a relação de direita e esquerda, porque essa relação verdadeira e realmente existe neles. Assim sendo, de qualquer maneira que se modifique a posição do animal, a relação não se modifica, pois jamais o lado direito será chamado de esquerdo. Mas as coisas inanimadas, que carecem de tais potências, não têm em si esta relação como real, mas essas relações são denominadas segundo direita e esquerda, porque os animais de algum modo se confrontam com elas. Assim, por exemplo, a mesma coluna é dita à direita ou à esquerda, segundo ela se compara com um animal em diversas posições. Mas a relação do Verbo com Deus que o pronuncia, de quem é Verbo, põe-se em Deus, porque Deus se conhece a si mesmo; ou melhor: porque se identifica com o próprio Deus, como acima foi demonstrado (l. I, c. XLV). Resulta, pois, que as referidas relações são, em Deus, verdadeiras e reais, não apenas relações de razão.

11. Não obstante haver relações em Deus (cf. c. X, 10), contudo, disto não se conclui que em Deus existe algo tendo o ser dependente. Com efeito, as nossas relações têm ser dependente, porque o ser delas não se identifica com o ser da substância. Por isso, elas têm o modo próprio de ser segundo a sua própria natureza, como acontece nos outros acidentes. Ora, porque os acidentes são formas daquelas substâncias e causados pelos princípios substanciais, o ser deles deve ser acrescido ao ser das substâncias, e dependente dele, e tanto mais é anterior ou posterior o ser de cada um deles, quanto a forma acidental, segundo a sua natureza, for mais próxima da substância ou mais perfeita. Por este motivo, também a relação real que é acrescida à substância tem o último e imperfeitíssimo ser. Digo *último,* não somente porque pressupõe o ser substancial, como também o ser dos outros acidentes que causam a relação, como a unidade quantitativa, que causa a igualdade; e a unidade qualitativa, que causa a semelhança. Digo também *imperfeitíssimo,* porque a própria natureza da relação consiste em ser para outro. Por conseguinte, o ser da relação, que é acrescentado à substância, não depende somente do ser substancial, como também, do ser de alguma coisa extrínseca.

Mas isto não acontece nas coisas divinas, porque em Deus não há outro ser algum que não o da substância, pois tudo que está em Deus identifica-se com a substância divina. Por isso, como o ser da sabedoria de Deus não é ser dependente da substância, porque o ser daquela identifica-se com o ser desta, outrossim, nem o ser da relação é dependente do ser da substância, nem de algo extrínseco, justamente porque o ser da relação identifica-se com o ser da substância divina. Por isso, quando se atribui relação a Deus, não se deve concluir que haja em Deus algo dependente, mas somente que há alguma ordenação, e nesta consiste a natureza da relação. Igualmente, por se atribuir sabedoria a Deus, não resulta que em Deus exista algo acidental, mas tão somente alguma perfeição na qual está a essência da sabedoria. Disto

propter quod talis relatio vere et realiter in animali existit; unde, qualitercumque vertatur animal, semper relatio eodem modo manet, nunquam enim pars dextra sinistra dicetur. Res vero inanimatae, quae praedictis virtutibus carent, non habent in se huiusmodi relationem realiter existentem sed nominantur secundum relationem dextri aut sinistri ex eo quod animalia aliquo modo se habent ad ipsam: unde eadem columna nunc dextra, nunc sinistra dicitur, secundum quod animal ex diverso situ ei comparatur. Relatio autem Verbi ad Deum dicentem, cuius est Verbum, in Deo ponitur ex hoc quod Deus seipsum intelligit, quae quidem operatio in Deo est, vel magis est ipse Deus, ut supra (*lib.* I, cap. 45) ostensum est. Relinquitur igitur praedictas relationes in Deo esse vere et realiter, et non solum secundum intellectum nostrum.

3508. — *a*) Quamvis autem in Deo ponatur esse relatio (3457), non tamen sequitur quod in Deo sit aliquid habens esse dependens. In nobis enim relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae: unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit. Quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae; oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens; et tanto uniuscuiusque eorum esse est prius vel posterius, quanto forma accidentalis, secundum propriam rationem, fuerit propinquior substantiae vel magis perfecta. Propter quod et relatio realiter substantiae adveniens et postremum et imperfectissimum esse habet: postremum quidem, quia non solum praeexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio, sicut unum in quantitate causat aequalitatem, et unum in qualitate similitudinem; imperfectissimum autem, quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum, unde esse eius proprium, quod substantiae superaddit, non solum dependet ab esse substantiae, sed etiam ab esse alicuius exterioris.

b) Haec autem in divinis locum non habent: quia non est in Deo aliquod aliud esse quam substantiae; quicquid enim in Deo est, substantia est. Sicut igitur esse sapientiae in Deo non est esse dependens a substantia, quia esse sapientiae est esse substantiae; ita nec esse relationis est esse dependens neque a substantia, neque ab alio exteriori, quia etiam esse relationis est esse substantiae. Non igitur per hoc quod relatio in Deo ponitur, sequitur quod sit in eo aliquod esse dependens; sed solum quod in Deo sit respectus aliquis, in quo ratio relationis consistit; sicut ex hoc quod sapientia in Deo ponitur, non sequitur quod sit in eo aliquid accidentale, sed solum perfectio quaedam in qua ratio sapientiae consistit.

c) Per quod etiam patet quod ex imper-

fectione quae in relationibus creatis esse videtur, non sequitur quod personae divinae sint imperfectae, quae relationibus distinguuntur: sed sequitur quod divinarum personarum minima sit distinctio

3509. — Patet etiam ex praedictis quod, licet *Deus* (3458) de Patre et Filio substantialiter praedicetur, non tamen sequitur, si Pater et Filius sint plures quidam, quod sint plures dii. Sunt enim plures propter distinctionem subsistentium relationum: sed tamen sunt unus Deus propter unitatem essentiae subsistentis. Hoc autem in hominibus non contingit, ut plures aliqui sint unus homo: quia essentia humanitatis non est una numero in utroque; neque essentia humanitatis est subsistens, ut humanitas sit homo.

3510. — Ex hoc autem quod in Deo (3459) est essentiae unitas et relationum distinctio, manifestum fit quod nihil prohibet in uno Deo opposita quaedam inveniri: illa dumtaxat opposita quae relationis distinctionem consequuntur, ut *generans* et *genitum*, quae opponuntur relative, et *genitum* et *ingenitum*, quae opponuntur ut affirmatio et negatio. Ubicumque enim est aliqua distinctio, oportet inveniri negationis et affirmationis oppositionem. Quae enim secundum nullam affirmationem et negationem differunt, penitus indistincta sunt: oportet enim quod quantum ad omnia unum esset quod et alterum, et sic essent penitus idem, et nullo modo distincta.

3511. — Haec igitur de generatione divina dicta sufficiant.

também se depreende, devido às imperfeições existentes nas criaturas, não resultar que as pessoas divinas, que se distinguem pelas relações, sejam imperfeitas. Resulta, sim, que a distinção das pessoas é mínima.

12. Do sobredito ainda se depreende que, embora Deus (c. X, ss) se predique substancialmente do Pai e do Filho, e o Pai e o Filho impliquem pluralidade, não existem muitos deuses. Implicam pluralidade por causa da distinção das relações subsistentes, mas constituem um só Deus por causa da unidade da essência subsistente. Mas isto não acontece nos homens, pois a pluralidade dos homens não constitui um só homem, justamente porque a essência da humanidade não constitui unidade numérica em cada um, nem tampouco a essência da humanidade é subsistente para que a humanidade se identifique com cada homem.

13. Porque há em Deus unidade de essência e distinção de relações, resulta evidente que nada impede que em um só Deus haja algumas coisas opostas, isto é, aquelas oposições resultantes da distinção das relações, como *genitor* e *gerado*, que se opõem por relação, e *gerado* e *unigênito*, que se opõem como afirmação e negação. Com efeito, onde quer que haja distinção deve ser encontrada a oposição de afirmação e negação. Pois, as coisas que não se diferenciam por afirmação e negação são absolutamente indistintas, até porque é necessário que uma seja o que a outra é para o todo, e assim serão totalmente idênticas e de nenhum modo distintas.

E estas coisas aqui ditas são suficientes a respeito da geração divina.

CAP. XV. - De spiritu sancto, quod sit in divinis.

Loci congr. - *Ioan.* III, lect. 2 (452-455); XV, lect. 5 (2062); XVI, lect. 2 (2089); I *Cor.* 12, lect. 2 (730); I, q. 36, a. 1; *Comp.* cap. 47 (84).

3512. — Divinae autem Scripturae auctoritas non solum nobis in divinis Patrem et Filium annuntiat, sed his duobus Spiritum Sanctum connumerat. Dicit enim Dominus, Matthaei ult.: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti;* et I Ioannis 5, 7: *Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus.* Huius etiam Spiritus Sancti processionem quandam Sacra Scriptura commemorat. Dicit enim Ioannis 15, 26: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me.*

CAPÍTULO XV
EM DEUS HÁ O ESPÍRITO SANTO

A autoridade da Escritura divina não somente nos manifesta que há na divindade o Pai e o Filho, como também enumera com eles o Espírito Santo. Com efeito, diz o Senhor: *Ide, batizai todos os povos, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo* (Mt 28, 9). Escreve S. João: *Três são os testemunhos no céu: Pai, Verbo e Espírito Santo* (1Jo 5, 7). Refere-se ainda a Sagrada Escritura a certa processão do Espírito Santo, pois se lê: *Quando vier o Paráclito, que eu vos mandarei do Pai, o Espírito da Verdade, que procede do Pai, ele dará testemunho de mim* (Jo 15, 26).

CAPÍTULO XVI
ARGUMENTOS QUE LEVARAM ALGUNS A PENSAR QUE O ESPÍRITO SANTO É CRIATURA

1. Alguns pensaram que o Espírito Santo fosse uma criatura, a mais excelente de todas. Para confirmar esta asserção buscaram o testemunho da Sagrada Escritura. Com efeito, está escrito em Amós, segundo o texto dos Septuaginta: *Eis quem formou os montes e criou o Espírito, e manifesta aos homens os pensamentos que tem* (Am 4, 13). Lê-se no profeta Zacarias: *O Senhor falou, estendendo os céus, fundando a terra e criando o espírito no homem* (Zc 12, 1). Vê-se, pois, que o Espírito Santo é criatura.

2. Além disso, falou o Senhor, referindo-se ao Espírito Santo: *Não falará por si mesmo, mas falará sobre tudo o que viu* (Jo 16, 3). Disto se conclui que não fala coisa alguma com autoridade própria, mas, como fâmulo, serve a quem manda, pois falar alguém do que ouve parece ser próprio do fâmulo. Logo, parece que o Espírito Santo é criatura sujeita a Deus.

3. Além disso, *ser enviado* costuma ser próprio do inferior, porque a autoridade cabe a quem manda. Ora, o Espírito Santo é enviado pelo Pai e pelo Filho, pois o Senhor disse: *O Espírito Paráclito, que o Pai enviará em meu nome, ele vos ensinará* (Jo 14, 26); *Quando vier o Paráclito, que vos enviarei do Pai* (Jo 15, 26). Logo, parece que o Espírito Santo é menor que o Pai e que o Filho.

4. Além disso, a Escritura divina, associando o Filho ao Pai naquilo que é próprio da divindade, não faz menção do Espírito Santo, o que se entende quando o Senhor diz: *Ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai, senão o Filho* (Mt 11, 27), pois aí não é mencionado o Espírito Santo. E também não menciona o Espírito Santo, quando diz: *Esta é a vida eterna, que te conheçam como único Deus, e quem enviaste, Jesus Cristo* (Jo 17, 3). E ainda escreve o Apóstolo: *A graça e a paz de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo* (Rm 1, 7); *Para nós não há mais que um Deus Pai, de quem tudo procede, e para quem somos nós, e um só Senhor, Jesus Cristo, para quem são todas as coisas e nós também* (1Cor 8, 6). Ora, nestes textos nada se diz do Espírito Santo. Logo, parece que o Espírito Santo não é Deus.

5. Além disso, tudo que se move é criado, já que Deus é imóvel, como acima foi demonstrado (l. I, c. XIII). Ora, a Sagrada Escritura atribui mobilidade ao Espírito Santo, quando diz: *O Espírito do Senhor movia-se sobre as águas* (Gn 1, 2); *Derramarei o meu Espírito sobre toda carne* (Jl 2, 28). Parece, pois, que o Espírito Santo é criatura.

6. Além disso, tudo que pode ser aumentado ou diminuído é mutável e criado. Ora, vê-se que a Sagrada Escritura atribui ao Espírito Santo essas mudanças.

CAP. XVI. - RATIONES EX QUIBUS ALIQUI SPIRITUM SANCTUM EXISTIMAVERUNT ESSE CREATURAM.

LOCI CONGR. - *a*) Errores notantur: *Decret.* (1154, 1159); *Art.* (600): Quartus est error; *Symb.* art. 8 (959);
b) Argumenta similia: I *Sent.* Dist. 13, a. 2 arg. 2; *ibid.* a. 3 arg. 3; *Matth.* XI (965); *Ioan.* XVII, lect. 1 (2187-2188); *Rom.* VIII, lect. 5 (692a); *Ephes.* IV, lect. 10 (263); *Pot.* q. 9, a. 9 sed contra 1; *ibid.* a. 10 arg. 14, 17, 22; I, q. 27, a. 3 arg. 2; *ibid.* a. 4 arg. 1; q. 43, a. 7 arg. 1.

3513. — OPINATI sunt autem QUIDAM Spiritum Sanctum creaturam esse, aliis creaturis excelsiorem: ad cuius assertionem Sacrae Scripturae testimoniis utebantur.

3514. — Dicitur enim AMOS 4, 13, secundum litteram «*Septuaginta*»: *Ecce formans montes, et creans spiritum, et annuntians homini verbum eius.* Et ZACH. 12, 1: *Dicit Dominus, extendens caelum,* et *fundans terram, et* creans *spiritum hominis in eo.* Videtur igitur quod Spiritus Sanctus sit creatura.

3515. — Adhuc. Dicit Dominus, IOAN. 16, 13, de Spiritu Sancto loquens: *Non loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur:* ex quo videtur quod nihil ultroneae potestatis auctoritate loquatur, sed iubenti per ministerium famuletur; loqui enim quae quis audit, famulantis esse videtur. Videtur igitur Spiritus Sanctus esse creatura Deo subiecta.

3516. — Item. *Mitti* inferioris esse videtur: cum in mittente importetur auctoritas. Spiritus autem Sanctus a Patre et Filio mittitur. Dicit enim Dominus, IOAN. 14, 26: *Paraclitus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia;* et IOAN. 15, 26: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre.* Spiritus ergo Sanctus et Patre et Filio minor esse videtur.

3517. — Adhuc. Scriptura divina, Filium Patri associans in his quae divinitatis esse videntur, de Spiritu Sancto mentionem non facit: ut patet MATTH. 11, 27, cum Dominus dicit: *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius,* de Spiritu Sancto mentione non facta. Et IOAN. 17, 3 dicitur: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Iesum Christum,* ubi etiam de Spiritu Sancto mentio non fit. APOSTOLUS etiam, *ad Rom.* 1, 7, dicit: *Gratia vobis et pax a Deo Patre nostro, et Domino Iesu Christo;* et I *ad Cor.* 8, 6: *Nobis unus Deus Pater, ex quo omnia et nos in* illo *et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum:* in quibus etiam nihil de Spiritu Sancto dicitur. Videtur igitur Spiritus Sanctus Deus non esse.

3518. — Amplius. Omne quod movetur creatum est: ostensum est enim in Primo (cap. 13) Deum immobilem esse. Spiritui autem Sancto Scriptura divina motum attribuit. Dicitur enim *Gen.* 1, 2: *Spiritus* Domini *ferebatur super aquas.* Et IOEL. 2, 28: *Effundam* de spiritu meo *super omnem carnem.* Videtur igitur Spiritus Sanctus creatura esse.

3519. — Praeterea. Omne quod potest augeri vel dividi, mutabile est et creatum. Haec autem Spiritui Sancto in Scripturis

Sacris attribui videntur. Dicit enim Dominus, *Num.* 11, ad Moysen: 16 *Congrega mihi septuaginta viros de* senioribus *Israel,* 17 *et auferam de spiritu tuo, tradamque eis.* Et IV *Reg.* 2, dicitur quod Eliseus ab Elia petiit, 9 *Obsecro* quod *fiat spiritus tuus duplex in me* et Elias respondit, 10 *Si videris quando tollar a te, erit quod petisti*. Videtur ergo Spiritus Sanctus esse mutabilis, et non esse Deus.

3520. — Item. In Deum tristitia cadere non potest: cum tristitia passio quaedam sit, Deus autem impassibilis est (*lib.* I, capp. 16, 89). Cadit autem tristitia in Spiritum Sanctum. Unde Apostolus dicit, *Ephes.* 4, 30: *Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei.* Et ISAIAE 63, 10 dicitur: *Ipsi ad iracundiam provocaverunt, et afflixerunt Spiritum* Sanctum *eius*. Videtur igitur Spiritus Sanctus Deus non esse.

3521. — Adhuc. Deo non convenit orare, sed magis orari. Spiritui autem Sancto orare convenit: dicitur enim *ad Rom.* 8, 26: *Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.* Spiritus ergo Sanctus non esse Deus videtur.

3522. — Amplius. Nullus congrue donat nisi id cuius habet dominium. Sed Deus Pater dat Spiritum Sanctum, et similiter Filius. Dicit enim Dominus, LUCAE 11, 13: *Pater vester de caelo dabit Spiritum bonum petentibus se;* et *Act.* 5, 32, PETRUS dicit quod *Deus* Spiritum Sanctum *dedit obedientibus sibi.*

Ex his igitur videtur quod Spiritus Sanctus Deus non sit.

3523. — Item. Si Spiritus Sanctus verus Deus est, oportet quod naturam divinam habeat: et sic, cum Spiritus Sanctus *a Patre procedat,* ut dicitur IOAN. 15, 26, necesse est quod ab eo naturam divinam accipiat. Quod autem accipit naturam eius a quo producitur, ab eo generatur: proprium enim est geniti ut in similem speciem sui principii producatur. Spiritus ergo Sanctus genitus erit, et per consequens Filius. Quod sanae fidei repugnat.

3524. — Praeterea. Si Spiritus Sanctus naturam divinam a Patre accipit et non quasi genitus, oportet divinam naturam duobus modis communicari: scilicet per modum generationis, quo procedit Filius; et per illum modum quo procedit Spiritus Sanctus. Hoc autem uni naturae competere non videtur, ut duobus modis communicetur, si quis universas naturas inspiciat. Oportet igitur, ut videtur, cum Spiritus Sanctus, naturam per generationem non accipiat quod nullo modo accipiat eam. Et sic videtur non esse verus Deus.

3525. — *a*) Fuit autem haec positio ARII, qui Filium et Spiritum Sanctum dixit esse creaturas; Filium tamen maiorem Spiritu Sancto, et Spiritum Sanctum eius ministrum; sicut et Filium minorem Patre esse dicebat.

b) Quem etiam quantum ad Spiritum Sanctum secutus est MACEDONIUS, qui *de Patre et Filio recte* sensit *quod unius eiusdemque substantiae sint, sed hoc de Spiritu Sancto credere* noluit, *creaturam eum esse* dicens. Unde QUIDAM Macedonianos *Semiarianos* vocant, eo quod cum Arianis in parte conveniunt, et in parte differunt ab eisdem.

Com efeito, o Senhor diz a Moisés: *Convoca para mim setenta varões dos mais velhos de Israel, e tirarei do teu espírito e levarei a eles* (Nm 11, 16-17). É também dito que Eliseu pediu a Elias: *Peço-te que eu tenha duplo espírito como o teu* (IV Reis, 2, 9). Elias, então, respondeu: *Se me vires quando eu for arrebatado de junto de ti, então acontecerá o que pedes* (ib. 10). Logo, parece que o Espírito Santo é mutável, e que não é Deus.

7. Além disso, em Deus, não pode haver tristeza, pois a tristeza é paixão e Deus é impassível (cf. l. I, cc. XVI, LXXXIX). Ora, segundo o Apóstolo, há tristeza no Espírito Santo: *Não contristeis o Espírito Santo de Deus* (Ef 4, 30).Lê-se também em Isaías: *Provocam-no à ira e afligiram o seu Espírito* (Is 63, 10). Logo, parece que o Espírito Santo não é Deus.

8. Além disso, não convém a Deus rogar, mas, antes, ser rogado. Mas ao Espírito Santo convém rogar, pois o Apóstolo escreve: *O Espírito pede por vós com gemidos inenarráveis* (Rm 8, 26). Logo, parece que o Espírito Santo não é Deus.

9. Além disso, ninguém dá legitimidade senão àquilo sobre o qual tem domínio. Ora, Deus Pai e o Filho dão o Espírito Santo, pois o Senhor diz: *O vosso Pai celeste dará o bom Espírito a quem lhe pede* (Lc 11, 13). E Pedro diz: *Deus concedeu o Espírito Santo aos que o obedeceram* (At 5, 32).Disto se conclui que o Espírito Santo não é Deus.

10. Além disso, se o Espírito Santo é Deus, deve ter a natureza divina. Como, no entanto, *procede do Pai*, segundo se lê em João (15, 26), é necessário que do Pai receba a natureza divina. Ora, quem recebe a natureza de quem a produz é gerado. Ademais, é próprio do gerado que seja produzido com semelhante natureza específica da natureza que o produz. Logo, o Espírito Santo é gerado e, por isso, filho. Mas isto contradiz a verdade da fé.

11. Além disso, se o Espírito Santo recebe do Pai a natureza divina, não, porém, como gerado, a natureza divina deve comunicar-se de dois modos: por modo de geração, segundo o qual o Filho procede; e pelo modo segundo o qual o Espírito Santo procede. Ora, não parece ser próprio de uma natureza comunicar-se de dois modos, para quem observa todas as naturezas. Por isso, não recebendo o Espírito Santo a natureza por geração, vê-se que também não a recebe de outro modo. E, assim, vê-se que o Espírito Santo não é Deus.

12. Com efeito, a opinião de Ario consistia em afirmar que o Filho e o Espírito Santo eram criaturas, mas, sendo o Filho superior ao Espírito Santo, e este lhe sendo ministro. E ainda dizia que o Filho é menor que o Pai. Macedônio seguiu a opinião de Ario, no tocante ao Espírito Santo, dizendo que pensa retamente quem afirma que o Pai e o Filho têm a mesma natureza, mas não atribuiu isto ao Espírito Santo, afirmando que o Espírito Santo é criatura. Por isso, muitos há que chamam os macedonianos de semi-arianos, porque em parte concordam com os arianos, mas, em parte, discordam.

CAPÍTULO XVII
O ESPÍRITO SANTO É VERDADEIRO DEUS

1. Demonstra-se, com evidentes testemunhos da Escritura, que o Espírito Santo é Deus. Com efeito, nenhum templo é consagrado senão para Deus. Por isso é dito no Salmo: *Deus está no seu templo santo* (Sl 10, 5). Ora, segundo o apóstolo, dedica-se o templo ao Espírito Santo: *Não sabeis que vossos membros são templos do Espírito Santo?* (1Cor 6, 19). Logo, o Espírito Santo é Deus. E sobretudo porque os nossos membros, chamados de templo do Espírito Santo, são membros de Cristo, pois antes o Apóstolo dissera: *Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo?* (1Cor 6, 15). Ora, seria inconveniente que sendo Cristo verdadeiro Deus, como se depreende do que acima foi dito (c. III), que os membros de Cristo fossem templo do Espírito Santo, se o Espírito Santo não fosse Deus.

2. Além disso, o culto de latria é prestado pelos santos só a Deus. Com efeito, está escrito: *Temerás o Senhor teu Deus e só a ele servirás* (Dt 6, 13). Ora, os santos servem ao Espírito Santo, pois. o Apóstolo diz: *A circuncisão somos nós, que servimos ao Espírito Deus* (Fl 3, 3). E, embora alguns textos digam *que servimos ao Espírito do Senhor*, contudo, os textos gregos e os latinos mais antigos dizem *que servimos ao Espírito Deus*. Assim depreende-se do próprio código grego que isto deve ser entendido em referência ao culto de latria, que se presta só a Deus. Logo, o Espírito Santo é verdadeiro Deus, e a ele presta-se culto de latria.

3. Além disso, é obra própria de Deus santificar os homens; pois está escrito: *Eu, o Senhor, que vos santifico* (Lv 22, 32). Ora, o Espírito Santo é que santifica, pois escreve o Apóstolo: *Fostes lavados, fostes santificados e fostes justificados em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo e no Espírito de nosso Deus* (1Cor 6, 11); *Elegeu-nos Deus, desde o princípio, para sermos salvos na santificação do Espírito e na fé da verdade* (2Ts 2, 13). Por isso, convém que o Espírito Santo seja Deus.

4. Além disso, assim como a vida do corpo é pela alma, também a vida da justiça da alma é por Deus, donde o Senhor dizer: *Assim como o Pai que vive me enviou, eu vivo pelo Pai, também quem me come vive por mim* (Jo 6, 58). Ora, esta vida é pelo Espírito, pois o texto diz logo a seguir: *O Espírito é que vivifica* e, ademais, lê-se na Carta aos Romanos: *Vivereis, se mortificardes as obras da carne pelo Espírito Santo* (Rm 8, 13). Logo, o Espírito Santo é de natureza divina.

5. Além disso, o Senhor, discutindo com os judeus sobre a sua divindade, pois eles não admitiam que ele se fizesse igual a Deus, afirma ter o poder de ressuscitar, quando diz: *Assim como o Pai ressuscita e vivifica os mortos, o Filho vivifica quem quer* (Jo 5, 21). Ora, a potência vivificante é própria do Espírito Santo, pois o Apóstolo escreve: *Se o seu Espírito que ressuscitou Jesus Cristo dos mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Jesus dos mortos vivificará também os vossos corpos mor-*

CAP. XVII. - QUOD SPIRITUS SANCTUS SIT VERUS DEUS.

LOCI CONGR. - *Nom.* II, lect. 1 (126-127), 4 (181); I *Cor.* III, lect. 3 (172); I, q. 36, a. 1; *Symb.* art. 8 (958, 960-964); *Comp.* cap. 47 (84).

3526. — OSTENDITUR autem evidentibus Scripturae testimoniis quod Spiritus Sanctus sit Deus. Nulli enim templum consecratur nisi Deo: unde et in *Psalmo* dicitur: *Deus in templo sancto suo.* Deputatur autem templum Spiritui Sancto: dicit enim APOSTOLUS, I *ad Cor.* 6, 19: *An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti?* Spiritus ergo Sanctus Deus est. Et praecipue cum membra nostra, quae templum Spiritus Sancti esse dicit, sint membra Christi: nam supra praemiserat: 15 *Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi?* Inconveniens autem esset, cum Christus sit verus Deus, ut ex superioribus (cap. 3) patet, quod membra Christi templum Spiritus Sancti essent, nisi Spiritus Sanctus Deus esset.

3527. — Item. A sanctis latriae servitus non nisi vero Deo exhibetur: dicitur enim *Deut.* 6, 13: *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies.* Serviunt autem sancti Spiritui Sancto: dicit enim APOSTOLUS, *Philipp.* 3, 3: *Nos sumus circumcisio, qui Spiritui Deo servimus.* Et licet quidam libri habeant, *qui spiritu Domini servimus*, tamen graeci libri, et antiquiores latini, habent, *Qui Spiritui Deo servimus*. Et ex ipso graeco apparet quod hoc de servitute latriae intelligendum est, quae soli Deo debetur. Est igitur Spiritus Sanctus verus Deus, cui latria debetur.

3528. — Adhuc. Sanctificare homines proprium Dei opus est: dicitur enim *Levit.* 22,32: *Ego Dominus, qui sanctifico vos.* Est autem Spiritus Sanctus qui sanctificat: dicit enim APOSTOLUS, I *Cor.* 6, 11: *Abluti estis, sanctificati estis, iustificati estis, in nomine Domini nostri Iesu Christi, et in Spiritu Dei nostri;* et II *ad Thess.* 2, 13, dicitur: Elegit nos *Deus primitias in salutem in sanctificatione Spiritus et fide veritatis*. Oportet igitur Spiritum Sanctum Deum esse.

3529. — Amplius. Sicut vita naturae corporis est per animam, ita vita iustitiae ipsius animae est per Deum: unde Dominus dicit, IOAN. 6, 58: *Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me.* Huiusmodi autem vita est per Spiritum Sanctum: unde ibidem subditur: 64 *Spiritus est qui vivificat;* et *ad Rom.* 8, 13, dicit APOSTOLUS: *Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Spiritus ergo Sanctus divinae naturae est.

3530. — Praeterea. Dominus, in argumentum suae divinitatis contra Iudaeos, qui sustinere non poterant ut se Deo aequalem faceret, asserit in se esse resuscitandi virtutem: dicens, IOAN. 5, 21: *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat.* Virtus autem resuscitativa ad Spiritum Sanctum pertinet: dicit enim APOSTOLUS, *Rom.* 8, 11: *Si Spiritus eius qui suscitavit Iesum* Christum *a mortuis, habitat in vobis, qui suscitavit Iesum Christum a*

mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum eius in vobis. Spiritus ergo Sanctus est divinae naturae.

3531. — Item. Creatio solius Dei opus est, ut supra (*lib*. II, cap. 21) ostensum est. Pertinet autem creatio ad Spiritum Sanctum: dicitur enim in *Psalmo*: *Emitte Spiritum tuum, et creabuntur*; et IOB 33, 4, dicitur: *Spiritus Dei fecit me*; et *Eccli*. 1, 9, dicitur de Deo: *Ipse creavit illam*, scilicet sapientiam, *Spiritu Sancto*. Est ergo Spiritus Sanctus divinae naturae.

3532. — Adhuc. APOSTOLUS dicit, I *ad Cor*. 2: 10 *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei*. 11 *Quis enim scit quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt nemo cognovit nisi Spiritus Dei*. Comprehendere autem omnia profunda Dei non est alicuius creaturae: quod patet ex hoc quod Dominus dicit, MATTH. 11, 27: *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius*. Et ISAIAE 24, 16, ex persona Dei, dicitur: *Secretum meum mihi*. Ergo Spiritus Sanctus non est creatura.

3533. — Praeterea. Secundum praedictam Apostoli comparationem, Spiritus Sanctus se habet ad Deum sicut spiritus hominis ad hominem. Spiritus autem hominis intrinsecus est homini, et non est extraneae naturae ab ipso, sed est aliquid eius. Igitur et Spiritus Sanctus non est naturae extraneae a Deo.

3534. — Amplius. Si quis conferat verba Apostoli praemissa verbis ISAIAE Prophetae, manifeste percipiet Spiritum Sanctum Deum esse. Dicitur enim ISAIAE 64, 4: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te*. Quae quidem verba APOSTOLUS cum introduxisset, subiungit verba praemissa (3532) scilicet quod *Spiritus scrutatur profunda Dei*. Unde manifestum est quod Spiritus Sanctus illa profunda Dei cognoscit *quae praeparavit expectantibus eum*. Si ergo haec nullus vidit praeter Deum, ut ISAIAS dicit, manifestum est Spiritum Sanctum Deum esse.

3535. — Item. ISAIAE 6 dicitur: 8 *Audivi vocem Dei dicentis: Quem mittam, et quis ibit nobis? Et dixi: Ecce ego sum, mitte me*. 9 *Et dixit: Vade, et dices populo huic: Audite audientes et nolite intelligere*. Haec autem verba PAULUS Spiritui Sancto attribuit: unde dicitur *Act*. ult. [7], quod PAULUS dixit Iudaeis: *Bene Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam Prophetam dicens: Vade ad populum istum et dic ad eos: Aure audietis et non intelligetis*. Manifestum est ergo Spiritum Sanctum Deum esse.

3536. — Adhuc. Ex Sacris Scripturis apparet Deum esse qui locutus est per prophetas: dicitur enim *Num*. 12, 6, ex ore Dei: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum*; et in *Psalmo* dicitur: *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus*. Manifeste autem ostenditur Spiritum Sanctum locutum esse in prophetis. Dicitur enim *Act*. 1, 16: *Oportet enim impleri Scripturam quam praedixit Spiritus Sanctus per os David*. Et MATTH. 22, Dominus dicit: *Quomodo dicunt scribae Christum filium David esse? Ipse enim dicebat in Spiritu Sancto: « Dixit Dominus*

tais pelo seu Espírito que habita em vós (Rm 8, 11). Logo, o Espírito Santo tem natureza divina.

6. Além disso, a criação é obra só de Deus, como acima foi demonstrado (l. II c. XXI). Ora, criar é próprio do Espírito Santo, pois é dito no Salmo: *Enviai o vosso Espírito e tudo será criado* (Sl 103, 30); e, em Jó: *O Espírito do Senhor me fez* (Jó 33, 4); e. no Eclesiástico é dito de Deus: *Deus a criou* (isto é, a sabedoria) *pelo Espírito Santo* (Eclo 1, 9). Logo, o Espírito Santo é de natureza divina.

7. Além disso, diz o Apóstolo: *O Espírito perscruta tudo, até as profundezas de Deus. Quem sabe das coisas do homem senão o espírito do homem que nele está? Igualmente, ninguém conhece as coisas de Deus, senão o Espírito de Deus* (1 Cor 2 10-11). Ora, compreender todas as profundezas de Deus não pertence a criatura alguma, o que se depreende do que o Senhor diz: *Ninguém conhece o Filho senão o Pai, nem conhece alguém o Pai, sem ser o Filho* (Mt 11, 27). E Isaías, referindo-se a Deus, diz: *O meu segredo está comigo* (Is 24, 16). Logo, o Espírito Santo não é criatura.

8. Além disso, segundo a referida comparação do Apóstolo, o Espírito Santo está para Deus, como o espírito do homem está para o homem. Ora, o espírito do homem lhe é intrínseco, não uma natureza estranha; mas algo dele. Por isso, o Espírito Santo também não é um natureza estranha a Deus.

9. Além disso, se alguém comparar as supracitadas palavras do Apóstolo com as do profeta Isaías, perceberá claramente que o Espírito Santo é Deus. Com efeito, diz Isaías: *Os olhos não viram, sem vós, ó Deus, o que preparastes para os que vos esperam* (Is 64, 4). Ora, a essas palavras, ao serem lembradas pelo Apóstolo, ele acrescenta as acima citadas, isto é, que o Espírito Santo *perscruta as profundezas de Deus*. Donde se depreende que o Espírito Santo conhece as profundezas de Deus *que preparou para os que o esperam*. Por conseguinte, se tais coisas ninguém viu, afora Deus, como diz Isaías, é claro que o Espírito Santo é Deus.

10. Além disso, é dito em Isaías: *Ouvi a voz do Senhor, que dizia: Quem enviarei? e quem irá por nós? E eu disse: aqui estou, enviai-me. E o Senhor disse: Vai, diz ao povo: ouvireis, mas não entendereis* (Is 6, 8-9). Ora, estas palavras o Apóstolo atribui ao Espírito Santo, quando disse aos judeus: *Falou bem o Espírito Santo, pelo profeta Isaías, dizendo: Vai ao povo e diz-lhe: ouvireis, e não entendereis* (At 28, 25). É, pois, evidente que o Espírito Santo é Deus.

11. Além disso, depreende-se da Sagrada Escritura, que Deus falava pelos profetas, pois é dito, como vindo da boca de Deus: *Se entre vós houver algum profeta do Senhor, aparecer-lhe-ei em visão, ou falar-lhe-ei em sonho* (Nm 12, 6); *Ouvirei o que o meu Selhor falar* (Sl 84, 9). Ademais, vê-se claramente que o Espírito Santo falou pelos profetas: *Convém que seja cumprido o que, na Escritura, o Espírito Santo falou pela boca de Davi* (At 1, 16). Disse ainda o Senhor: *Como afirmam as Escrituras que o Messias é o Filho de Davi? Com efeito, ele falava no Espírito Santo: Disse o Senhor ao meu Senhor, senta-te à*

minha direita (Mt 22, 43S). E Pedro escreve: *Jamais profecia alguma foi trazida pela vontade humana, mas os santos homens de Deus falavam pelo Espírito Santo* (2Pd 1, 21). Depreende-se, pois, claramente das Escrituras, que o Espírito Santo é Deus.

12. Além disso, mostra-se nas Escrituras, que a revelação dos mistérios é obra própria de Deus, como se lê: *Deus, do céu, revela os mistérios* (Dn 2, 28). Ora, mostra-se também nas Escrituras, que a revelação é obra do Espírito Santo, conforme se lê: *Deus nos revelou, pelo Espírito Santo* (1Cor 2, 10); *O Espírito fala os mistérios* (1Cor 14, 2). Logo, o Espírito Santo é Deus.

13. Além disso, instruir interiormente é obra própria de Deus, pois, a respeito de Deus, diz o Salmo: *Ensina a ciência ao homem* (Sl 93, 10). Lê-se também em Daniel: *Dá sabedoria aos sábios e ciência aos inteligentes* (Dn 2, 21). Ora, esta é a obra própria do Espírito Santo, pois diz o Senhor: *O Espírito Paráclito, que o Pai enviará em meu nome, ensinar-vos-á todas as coisas* (Jo 14, 26). Logo, o Espírito Santo é de natureza divina.

14. Além disso, operações idênticas devem proceder de naturezas idênticas. Ora, encontra-se operação idêntica no Filho e no Espírito Santo. Com efeito, o Apóstolo mostra que Cristo fala nos santos, quando diz: *Por acaso quereis provas de que Cristo fala em mim*? (2Cor 13, 3). Esta operação é também atribuída ao Espírito Santo, pois é dito: *Não sereis vós que falareis, mas, o Espírito do vosso Pai que falará em vós* (Mt 10, 20). Logo, há a mesma natureza no Filho e no Espírito Santo e, conseqüentemente, no Pai, visto ter sido acima demonstrado (c. XI) que o Pai e o Filho têm a mesma natureza.

15. Além disso, habitar nas almas dos santos é obra de Deus, pois o Apóstolo diz: *Vós sois o templo de Deus vivo, como disse o Senhor: Neles habitarei* (2Cor 6, 16). E isto mesmo o Apóstolo atribui ao Espírito Santo, pois diz: *Não sabeis que sois templo de Deus, e que o Espírito Santo habita em vós?* (1 Cor 3, 16). Logo, o Espírito Santo é Deus.

16. Além disso, estar em toda parte é próprio de Deus, pois Deus disse: *Eu encho o céu e a terra* (Jr 23, 24). Ora, isto convém ao Espírito Santo, pois foi dito: *O Espírito do Senhor encheu o orbe terrestre* (Sb 1, 7); *Onde ficarei longe do vosso Espírito? E como fugirei da vossa face? Se subir aos céus, lá estareis* (Sl 138, 7). Disse o Senhor aos discípulos: *Recebereis a força do Espírito Santo, que virá sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, por toda a Judéia e Samaria, e até os confins da terra* (At 1, 8). Daí se depreende que o Espírito Santo está em toda parte, que habita em todos que estão em todas as partes. Logo, o Espírito Santo é Deus.

17. Além disso, a Sagrada Escritura explicitamente diz que o Espírito Santo é Deus, pois, assim fala Pedro: *Ananias, como pôde satanás tentar o teu coração para mentires ao Espírito Santo?* (At 5, 3), acrescentando, depois: *Não mentiste a um homem, mas a Deus* (5, 4). Logo, o Espírito Santo é Deus.

18. Além disso, diz o Apóstolo: *Quem possui o dom das línguas não fala aos homens, mas a Deus; e ninguém entende, porque o Espírito Santo fala mistérios* (1Cor 14,

Domino meo, Sede a dextris meis». Et II PETR. 1, 21 dicitur: *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.* Manifeste ergo ex Scripturis colligitur Spiritum Sanctum Deum esse.

3537. — Item. Revelatio mysteriorum proprium opus Dei ostenditur in Scripturis: dicitur enim DAN. 2, 28: *Est Deus in caelo revelans mysteria.* Mysteriorum autem revelatio opus Spiritus Sancti ostenditur: dicitur enim I *ad Cor.* 2, 10: *Nobis revelavit Deus per Spiritum suum;* et 14, 2 dicitur: Spiritus *loquitur mysteria*. Spiritus ergo Sanctus Deus est.

3538. — Praeterea. Interius docere proprium opus Dei est: dicitur enim in *Psalmo* de Deo: *Qui docet hominem scientiam;* et DAN. 2, 21: *Dat sapientiam sapientibus, et scientiam intelligentibus disciplinam.* Hoc autem proprium opus Spiritus Sancti esse manifestum est: dicit enim Dominus, IOAN. 14, 26: *Paraclitus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia.* Spiritus ergo Sanctus est divinae naturae.

3539. — Adhuc. Quorum est eadem operatio, oportet esse eandem naturam. Est autem eadem operatio Filii et Spiritus Sancti. Quod enim Christus in sanctis loquatur, APOSTOLUS ostendit, II *ad Cor.* ult., dicens: *An experimentum quaeritis eius qui in me loquitur, Christus?* Hoc etiam opus Spiritus Sancti esse manifeste apparet: dicitur enim MATTH. 10, 20: *Non vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis.* Est ergo eadem natura Filii et Spiritus Sancti, et per consequens Patris: cum ostensum sit (cap. 11) Patrem et Filium unam esse naturam.

3540. — Amplius. Inhabitare mentes sanctorum proprium Dei est: unde APOSTOLUS dicit, II *ad Cor.* 6, 16: *Vos estis templum Dei vivi, sicut dicit* Dominus. «*Quoniam inhabitabo in illis*». Hoc autem idem APOSTOLUS Spiritui Sancto attribuit: dicit enim, I *ad Cor.* 3, 16: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus* Sanctus *habitat in vobis?* Est ergo Spiritus Sanctus Deus.

3541. — Item. Esse ubique proprium Dei est, qui dicit IER. 23, 24: *Caelum et terram ego impleo.* Hoc Spiritui Sancto convenit. Dicitur enim *Sap.* 1, 7: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum;* et in *Psalmo*: *Quo ibo a Spiritu tuo? Et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in caelum, tu illic es*, etc. Dominus etiam discipulis dicit, *Act.* 1, 8: *Accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos, et eritis mihi testes in Ierusalem, et in omni Iudaea et Samaria, et usque ad ultimum terrae.* Ex quo patet quod Spiritus Sanctus ubique est, qui ubicumque existentes inhabitat. Spiritus ergo Sanctus Deus est.

3542. — Praeterea. Expresse in Scriptura Spiritus Sanctus Deus nominatur. Dicit enim PETRUS, *Act.* 5, 3: *Anania, cur tentavit Satanas cor tuum mentiri te Spiritui Sancto?* Et postea subdit: 4 *Non es mentitus hominibus, sed Deo.* Spiritus ergo Sanctus est Deus.

3543. — Item. I *ad Cor.* 14, 2 dicitur: *Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo: nemo enim audit, Spiritus autem loquitur mysteria*, ex quo dat intelligere quod

Spiritus Sanctus loquebatur in his qui variis linguis loquebantur. Postmodum autem dicit: 21 *In lege scriptum est: « quoniam in aliis linguis et labiis aliis loquar populo huic, et nec sic exaudiet me », dicit Dominus*. Spiritus ergo Sanctus, qui loquitur mysteria diversis labiis et linguis, Deus est.

2). Depreende-se daí que o Espírito Santo falava nos que falavam línguas. Posteriormente, continua: *Está escrito na Lei: em outras línguas e por outras bocas falarei a este povo e nem assim me ouvirão. Disse o Senhor* (1 Cor 4, 21). Logo, o Espírito Santo, que fala mistérios por línguas estranhas e por outras bocas, é Deus.

3544. — Adhuc. Post pauca subditur: 24 *Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus:* 25 *occulta* enim *cordis eius manifesta fiunt, et ita, cadens in faciem, adorabit Deum, pronuntians quod vere Deus in vobis sit*. Patet autem per id quod praemisit, quod *Spiritus loquitur mysteria*, quod manifestatio occultorum cordis a Spiritu Sancto sit. Quod est proprium divinitatis signum: dicitur enim IEREM. 17: 9 *Pravum est cor hominis et inscrutabile: quis cognoscet illud?* 10 *Ego Dominus, scrutans corda et probans renes*. Unde ex hoc indicio etiam infidelis perpendere dicitur quod ille qui haec occulta cordium loquitur, sit Deus. Ergo Spiritus Sanctus Deus est.

19. Além disso, pouco abaixo continua o Apóstolo: *Se todos estiverem profetizando e entra alguém infiel ou não iniciado, sentir-se-á arguído por todos e julgado; ser-lhe-ão desvendados os segredos do seu espírito e, então, caindo com a face por terra, adorará a Deus, dizendo que o verdadeiro Deus está em vós* (1Cor 14, 24-25). Vê-se, que segundo o que antes escrevera, *o Espírito Santo fala mistérios*, e que a manifestação dos segredos do coração vem do Espírito Santo. Ora, isto é um sinal próprio da divindade, pois é dito: *Tortuoso e impenetrável o coração do homem. Quem o conhece? Eu, o Senhor, que penetro nos corações e provo os rins* (Jr 17, 9). Devido a este indício, também o infiel perceberá que aquele que fala sobre os segredos do coração é Deus. Logo, o Espírito Santo é Deus.

3545. — Item. Parum post dicit: *Spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt; non enim est dissensionis Deus, sed pacis*. Gratiae autem prophetarum, quas *spiritus prophetarum* nominavit, a Spiritu Sancto sunt. Spiritus ergo Sanctus, qui huiusmodi gratias sic distribuit ut ex eis non dissensio, sed pax sequatur, Deus esse ostenditur in hoc quod dicit, *Non est dissensionis Deus, sed pacis*.

20. Além disso, pouco abaixo é dito: *Os espíritos dos profetas são sujeitos aos profetas, porque Deus não é Deus de dissensão, mas de paz* (1Cor 14, 32-33). Ora, as graças dos profetas, chamadas de *espírito dos profetas*, vêm do Espírito Santo. Por conseguinte, o Espírito Santo, que distribui as graças para que não existam dissensões, mas para que venha a paz, é considerado como Deus, segundo o que é dito: *Não é Deus de dissensão, mas de paz*.

3546. — Amplius. Adoptare in filios Dei non potest esse opus alterius nisi Dei. Nulla enim creatura spiritualis dicitur filius Dei per naturam, sed per adoptionis gratiam: unde et hoc opus Filio Dei, qui verus Deus est, APOSTOLUS attribuit, *ad Gal.* 4, dicens: 4 *Misit Deus Filium suum,* 5 *ut adoptionem filiorum reciperemus*. Spiritus autem Sanctus est adoptionis causa: dicit enim APOSTOLUS, *ad Rom.* 8, 15: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba (Pater)*. Ergo Spiritus Sanctus non est creatura, sed Deus.

21. Além disso, adotar como filhos de Deus, só pode ser ação de Deus, pois nenhuma criatura espiritual se diz filho de Deus por natureza, mas pela graça de adoção. Por isso, o Apóstolo atribui esta graça ao Filho de Deus, que é verdadeiro Deus, quando escreve: *Deus enviou o seu Filho, para que recebêssemos a adoção de filhos* (Gl 4, 4-5). Ora, o Espírito Santo é causa da adoção, como afirma o Apóstolo: *Recebestes o Espírito de adoção de filhos, no qual chamamos Abba (Pai)* (Rm 8, 15). Logo, o Espírito Santo não é criatura, mas Deus.

3547. — Item. Si Spiritus Sanctus non est Deus, oportet quod sit aliqua creatura. Planum est autem quod non est creatura corporalis. — Nec etiam spiritualis. Nulla enim creatura spirituali creaturae *infunditur*: cum creatura non sit participabilis sed magis participans. Spiritus autem Sanctus *infunditur* sanctorum *mentibus*, quasi ab eis participatus: legitur enim et Christus eo plenus fuisse, et etiam Apostoli. Non est ergo Spiritus Sanctus creatura, sed Deus.

22. Além disso, se o Espírito Santo não é Deus, será criatura. Porém, é certo que não é criatura corpórea, nem tampouco criatura espiritual. Com efeito, nenhuma criatura espiritual é *infundida*, pois a criatura não é participável, mas participante. Ora, o Espírito Santo é infundido no *espírito dos santos*, como sendo participado por eles, posto que se lê ter sido Cristo pleno do Espírito Santo (Lc 4, 1), como também foram os apóstolos (At 2, 4). Logo, o Espírito Santo não é criatura, mas Deus.

3548. — Si quis autem dicat praedicta opera, quae sunt Dei, Spiritui Sancto attribui non per auctoritatem ut Deo, sed per ministerium quasi creaturae: — expresse hoc esse falsum apparet ex his quae APOSTOLUS dicit, I *Cor.* 12, 6, dicens: *Divisiones operationum sunt, idem vero Deus qui operatur omnia in omnibus;* et postea, connumeratis diversis donis Dei, subdit: 11 *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult*. Ubi manifeste expressit Spiritum Sanctum Deum esse: tum

23. Porém, se alguém disser que as referidas obras próprias de Deus são atribuídas ao Espírito Santo, não como se o Espírito Santo tivesse autoridade divina, mas como criatura que serve, isto vê-se que é evidentemente falso, pelo que diz o Apóstolo: *Há divisão de operações, mas um só Deus que opera tudo em todos* (1Cor 12, 6). Em seguida, tendo enumerado os diversos dons de Deus, acrescenta: *Todas estas coisas opera o único e mesmo Espírito, distribuindo-a a cada um como quer*. Está aí claramente manifestado que o Espírito Santo é Deus, quer

porque afirma que o Espírito Santo opera aquilo que antes dissera Deus operar, quer porque afirma que opera livremente. Vê-se, pois, que o Espírito Santo é Deus.

ex eo quod Spiritum Sanctum operari dicit quae supra dixerat Deum operari; tum ex hoc quod eum pro suae voluntatis arbitrio operari confitetur. Manifestum est igitur Spiritum Sanctum Deum esse.

CAPÍTULO XVIII
O ESPÍRITO SANTO É PESSOA SUBSISTENTE

1. Como alguns dizem que o Espírito Santo não é pessoa subsistente, mas que é a própria divindade do Pai e do Filho, como parece que disseram os macedonianos, ou dizem ainda que o Espírito Santo é uma perfeição acidental dada por Deus à nossa alma, como sejam a caridade, a sabedoria, ou coisa semelhante, da qual nós participamos como de um acidente criado, contra estes se deve demonstrar que o Espírito Santo não é tais coisas.

Com efeito, as formas acidentais propriamente não operam, mas antes é o sujeito que as possui segundo o arbítrio da vontade divina, pois o homem sábio serve-se da sabedoria quando quer. Ora, o Espírito Santo opera segundo o arbítrio da vontade divina, como foi acima demonstrado (cap. prec.). Logo, não se deve pensar que o Espírito Santo seja perfeição acidental da alma.

2. Além disso, o Espírito Santo, segundo as Escrituras nos ensinam, é causa de todas as perfeições da alma humana, pois o Apóstolo diz: *A caridade de Deus foi difundida em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado* (Rm 5, 5); *A outro é dada a palavra de sabedoria, pelo Espírito Santo; a outro, a da ciência, pelo mesmo Espírito Santo...* (1Cor 12, 8). Logo, o Espírito Santo não deve ser tido como uma perfeição acidental da alma humana, porque ele é causa de todas as outras perfeições.

3. Que pelo nome de Espírito Santo seja designada a essência do Pai e do Filho, de modo que ele não se distinga do Pai e do Filho, isto contradiz o que a Sagrada Escritura diz a respeito do Espírito Santo. Com efeito, é dito que o Espírito Santo *procede do Pai* (Jo 15, 26) e que *recebe do Filho* (Jo 16, 14), o que não pode ser entendido a respeito da essência divina, porque a essência divina não procede do Pai, nem recebe do Filho. Logo, é necessário afirmar que o Espírito Santo é pessoa subsistente.

4. Além disso, a Sagrada Escritura claramente refere-se ao Espírito Santo como sendo uma pessoa subsistente, pois é dito: *Jejuando eles e servindo ao Senhor, disse-lhes o Espírito Santo: separai-me Barnabé e Paulo para a obra para a qual os assumi* (At 13, 2); e, após: *Eles, enviados pelo Espírito Santo, partiram* (At 13, 4). Foi dito, ainda, pelos apóstolos: *Pareceu-nos ao Espírito Santo e a nós nenhum outro ônus vos impor* (At 15, 25). Ora, tais referências ao Espírito Santo não teriam sido feitas, se o Espírito Santo não fosse pessoa subsistente. Logo, ele é pessoa subsistente.

CAP. XVIII. - QUOD SPIRITUS SANCTUS SIT SUBSISTENS PERSONA.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 1; q. 2, aa. 1, 2; *Pot.* q. 8, a. 3; q. 9, aa. 3-5; I, q. 29, aa. 3, 4; q. 36, a. 1, q. 38, a. 2; q. 43, a. 3; *Error. Graec.* II, cap. 12 (1097); *Comp.* cap. 50 (87), 53 (92), 54 (93), 55 (94).

3549. — SED quia QUIDAM Spiritum Sanctum asserunt non esse personam subsistentem, sed vel ipsam divinitatem Patris et Filii, ut QUIDAM MACEDONIANI dixisse perhibentur; vel etiam aliquam accidentalem perfectionem mentis a Deo nobis donatam, puta sapientiam vel caritatem, vel aliquid huiusmodi, quae participantur a nobis sicut quaedam accidentia creata: contra hoc ostendendum est Spiritum Sanctum non esse aliquid huiusmodi.

3550. — Non enim formae accidentales proprie operantur, sed magis habens eas pro suae arbitrio voluntatis: homo enim sapiens utitur sapientia cum vult. Sed Spiritus Sanctus operatur pro suae arbitrio voluntatis, ut ostensum est (cap. praec.). Non igitur est aestimandus Spiritus Sanctus velut aliqua accidentalis perfectio mentis.

3551. — Item. Spiritus Sanctus, ut ex Scripturis docemur, causa est omnium perfectionum humanae mentis. Dicit enim APOSTOLUS, *ad Rom.* 5, 5: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis;* et I *ad Cor.* 12: 8 *Alii per Spiritum datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae, secundum eundem Spiritum,* et sic de aliis (3276). Non ergo Spiritus Sanctus est aestimandus quasi aliqua accidentalis perfectio mentis humanae, cum ipse omnium huiusmodi perfectionum causa existat.

3552. — Quod autem in nomine Spiritus Sancti designetur essentia Patris et Filii, ut sic a neutro personaliter distinguatur, repugnat his quae divina Scriptura de Spiritu Sancto tradit. Dicitur enim IOAN. 15, 26, quod Spiritus Sanctus *procedit a Patre;* et IOAN. 16, 14, quod *accipit a Filio:* quod non potest de divina essentia intelligi, cum essentia divina a Patre non procedat, nec a Filio accipiat. Oportet igitur dicere quod Spiritus Sanctus sit subsistens persona.

3553. — Item. SACRA SCRIPTURA manifeste de Spiritu Sancto loquitur tanquam de persona divina subsistente: dicitur enim *Act.* 13, 2: *Ministrantibus illis Domino et ieiunantibus, dicit illis Spiritus Sanctus: Segregate mihi Barnabam et Saulum in opus ad quod assumpsi eos;* et infra: 4 *Et ipsi quidem, missi a Spiritu Sancto, abierunt;* et *Act.* 15, 28, dicunt APOSTOLI: *Visum est Spiritui Sancto et nobis nihil ultra imponere oneris vobis* etc.; quae de Spiritu Sancto non dicerentur nisi esset subsistens persona. Est igitur Spiritus Sanctus subsistens persona.

3554. — Amplius. Cum Pater et Filius sint personae subsistentes et divinae naturae, Spiritus Sanctus non connumeraretur eisdem nisi et ipse esset persona subsistens in divina natura. Connumeratur autem eisdem: ut patet MATTH. ult., dicente Domino discipulis, *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti;* et II *ad Cor.* ult., *Gratia Domini nostri Iesu Christi, et caritas Dei, et communicatio Sancti Spiritus, sit semper cum omnibus vobis;* et I IOAN. ult, *Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt.* Ex quo manifeste ostenditur quod non solum sit persona subsistens, sicut Pater et Filius, sed etiam cum eis essentiae habeat unitatem.

3555. — *a*) Posset autem aliquis contra praedicta calumniari, dicens aliud esse *Spiritum Dei*, et aliud *Spiritum Sanctum*. Nam in quibusdam praemissarum auctoritatum nominatur *Spiritus Dei*, in quibusdam vero *Spiritus Sanctus*.

b) Sed quod idem sit *Spiritus Dei* et *Spiritus Sanctus*, manifeste ostenditur ex verbis APOSTOLI dicentis, I *ad Cor.* 2, 10, ubi, cum praemisisset, *Nobis revelavit Deus per Spiritum* Sanctum, ad huius confirmationem inducit: *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei;* et postea concludit: 11 *Ita et quae sunt Dei, nemo* novit *nisi Spiritus Dei;* ex quo manifeste apparet quod idem sit Spiritus Sanctus et Spiritus Dei.

c) Idem apparet ex hoc quod MATTH. 10, 20, Dominus dicit: *Non estis vos qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis.* Loco autem horum verborum MARCUS dicit: *Non estis vos loquentes, sed Spiritus Sanctus.* Manifestum est igitur idem esse Spiritum Sanctum et Spiritum Dei.

3556. — Sic ergo, cum ex praemissis auctoritatibus (hic et cap. praec.) multipliciter appareat Spiritum Sanctum non esse creaturam, sed verum Deum; manifestum est quod non cogimur dicere eodem modo esse intelligendum quod Spiritus Sanctus mentes sanctorum impleat et eos inhabitet, sicut diabolus aliquos implere vel inhabitare dicitur: habetur enim IOAN. 13, 27, de Iuda, quod *post bucellam introivit in eo Satanas;* et *Act.* 5, 3 dicit PETRUS, ut quidam libri habent: *Anania, cur implevit Satanas cor tuum?* Cum enim diabolus creatura sit, ut ex superioribus (*lib.* II, cap. 15) est manifestum, non implet aliquem participatione sui; neque potest mentem inhabitare per suam substantiam; sed dicitur aliquos implere per effectum suae malitiae, unde et PAULUS dicit ad quendam, *Act.* 13, 10: *O plene omni dolo et omni fallacia!* Spiritus autem Sanctus, cum Deus sit, per suam substantiam mentem inhabitat, et sui participatione bonos facit: ipse enim est sua bonitas, cum sit Deus; quod de nulla creatura verum esse potest. Nec tamen per hoc removetur quin per effectum suae virtutis sanctorum impleat mentes.

5. Além disso, sendo o Pai e o Filho pessoas subsistentes e de natureza divina, com eles não seria enumerado o Espírito Santo se não fosse também pessoa subsistente na natureza divina. Ora, foi enumerado com eles, segundo a palavra do Senhor aos discípulos: *Ide, ensinai a todos os povos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo* (Mt 28, 19). E Paulo escreve: *A graça de Nosso Senhor Jesus Cristo, a caridade de Deus e a comunhão do Espírito Santo estejam convosco* (2Cor 13, 13). E ainda escreve João: *Três são os que dão testemunho no céu, o Pai, o Verbo e o Espírito Santo, e os três são um só* (1Jo 5, 7). Donde claramente se induz que o Espírito Santo não só é pessoa subsistente, como também tem unidade de essência com o Pai e com o Filho.

6. No entanto, poderia alguém erroneamente contradizer o que está acima escrito, afirmando que uma coisa é o Espírito de Deus e que outra é o Espírito Santo, pois em alguns dos textos supracitados é chamado de Espírito de Deus, noutros de Espírto Santo.

Contudo, claramente se verifica pelas palavras do Apóstolo que o Espírito de Deus identifica-se com o Espírito Santo, pois, após ter escrito: *Revelou-nos Deus pelo Espírito Santo* (1Cor 2, 10), para confirmação acrescenta: *O Espírito perscruta todas as coisas, até as profundezas de Deus*, e conclui: *Assim as coisas de Deus ninguém conheceu, senão o Espírito de Deus* (1Cor 2, 11). Disto se depreende que o Espírito de Deus é o próprio Espírito Santo. O mesmo se depreende do que disse o Senhor: *Não sois vós que falareis, mas é o Espírito de vosso Pai que falará em vós* (Mt 10, 20). O texto correspondente de Marcos modifica assim as palavras: *Não sereis vós a falar, mas é o Espírito Santo* (Mc 13, 11). Logo, claramente se vê que o Espírito Santo é o Espírito de Deus.

7. Assim, como dos textos citados (no cap. prec. e neste) verifica-se muitas vezes que o Espírito Santo não é criatura, mas verdadeiro Deus, evidencia-se que não somos obrigados a afirmar que se deva entender da maneira como o Espírito Santo enche as almas dos santos e nelas habite, e como é dito que o diabo habita em alguns e os enche. Com efeito, lê-se, a respeito de Judas: *Tendo recebido o pedaço de pão, Satanás nele entrou* (Jo 13, 27). Segundo alguns textos, lê-se que Pedro disse: *Ananias, por que entrou Satanás no teu coração?* (At 5, 3). Ora, sendo o diabo uma criatura, como se depreende do que acima foi dito (l. II, c. XV), não enche uma pessoa, como participante dela, nem pode habitar uma alma, pela sua essência. Diz-se, no entanto, que enche uma pessoa pelo efeito da sua maldade, como Paulo repreendeu alguém: *Ó repleto de todo dolo e de toda falsidade* (At 13, 10). Ora, o Espírito Santo, por ser Deus, habita na alma pela sua essência, e torna as pessoas boas, por participação consigo, pois ele é a bondade, sendo Deus. Mas isto não se pode dizer verdadeiramente de criatura alguma. Nem por este motivo se pode negar que o Espírito Santo encha as almas dos santos por efeito de seu poder.

CAPÍTULO XIX
COMO SE DEVE ENTENDER O QUE SE AFIRMA A RESPEITO DO ESPÍRITO SANTO

1. Instruídos pelos testemunhos das Santas Escrituras, temos por certo que o Espírito Santo é verdadeiro Deus, subsistente e pessoalmente distinto do Pai e do Filho. Mas, é necessário considerar como esta verdade deva ser aceita para ser defendida dos ataques dos infiéis.

E para seu esclarecimento, é preciso estabelecer-se preliminarmente que toda natureza intelectual é dotada de vontade. Com efeito, o intelecto é reduzido a ato enquanto tem intelecção mediante uma forma inteligível, como também uma coisa natural é reduzida a ato do seu ser natural pela sua própria forma. Ora, a coisa natural, pela forma que completa a sua éspécie, tem inclinação para as suas operações e para o seu fim, que alcança mediante aquelas operações, pois *uma coisa opera tal qual é* (III Ética 7, 1114a; Cmt 13, 516), e assim tende para o que lhe convém. Por isso, a inclinação para as operações próprias e para o fim próprio provém da forma inteligível, no inteligente. Ora, a inclinação do ser de natureza intelectual é a vontade, que é também o princípio das nossas operações, mediante as quais o inteligente opera em vista do fim, pois o objeto da vontade é o fim e o bem. Logo, em todo ser inteligente deve haver vontade.

2. Vemos muitos atos pertencerem à vontade: o desejo, o deleite, o ódio, etc. No entanto, o amor manifesta-se como sendo o princípio e a raiz comum de todos eles. E isto se prova da seguinte maneira: A vontade, como foi dito, está para as coisas intelectuais como a inclinação natural, para as naturais, e esta inclinação se chama apetite natural. Ora, a inclinação natural surge porque a coisa natural tem afinidade e conveniência segundo a forma (que já dissemos ser o princípio da inclinação), para aquilo para o qual é movida. Assim, por exemplo, o corpo pesado tem inclinação para baixo. Do mesmo modo, toda inclinação da vontade surge daquilo que é apreendido pela forma inteligível conveniente e atraente. Ora, ter inclinação para algo enquanto tal é amá-lo. Por isso toda inclinação da vontade e do apetite sensitivo origina-se do amor. Assim, porque amamos uma coisa, desejamo-la se está ausente; alegramo-nos quando ela está presente; entristecemo-nos quando ela nos é afastada; odiamos aquilo que nos impede de irmos ao amado, e nos enraivecemos contra este impedimento.

3. Assim, o objeto amado não só está no intelecto do amante, como também na sua vontade, mas diversamente. No intelecto, está segundo a semelhança específica; na vontade do amante, está como o termo do movimento no princípio motor proporcionado pela conveniência e conformidade de que tem com ele. Assim, por exemplo, no fogo há o lugar elevado, por causa da leveza

CAP. XIX. - QUOMODO INTELLIGENDA SUNT QUAE DE SPIRITU SANCTO DICUNTUR.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 10, aa. 1-4; *Ration.* cap. 4 (964-971); *Errores Graec.* I cap. 2 (1034), 3 (1035-1036), 4 (1037-1040); *Pot.* q. 9, a. 9; q. 10, a. 2; I, q. 27, aa. 1, 3, 5 ad 2; q. 32, a. 1 arg. 2 ad 2; q. 36, a. 1; q. 37, a. 1, ad 2-3; *ibid.* a. 2, ad 3; *Comp.* cap. 45 (82), 46 (83) 48 (85).

3557. — SANCTARUM igitur Scripturarum testimoniis edocti, hoc firmiter de Spiritu Sancto tenemus, quod verus sit Deus, subsistens, et personaliter distinctus a Patre et Filio. Oportet autem considerare qualiter huiusmodi veritas utcumque accipi debeat, ut ab impugnationibus infidelium defendatur

3558. — Ad cuius evidentiam praemitti oportet quod in qualibet intellectuali natura oportet inveniri voluntatem. Intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem inquantum est intelligens, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam. Res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur: *quale enim est unumquodque, talia operatur*, et in sibi convenientia tendit. Unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes et proprium finem. Haec autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quae est principium operationum quae in nobis sunt, quibus intelligens propter finem operatur: finis enim et bonum est voluntatis obiectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam voluntatem.

3559. — Cum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire, et huiusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur. Quod ex his accipi potest. Voluntas enim, ut dictum est, sic se habet in rebus intellectualibus sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quae et naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis, quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori. Unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel afficiens. Affici autem ad aliquid, inquantum huiusmodi, est amare ipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis, et etiam appetitus sensibilis, ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud si absit, gaudemus autem cum adest, et tristamur cum ab eo impedimur, et odimus quae nos ab amato impediunt, et irascimur contra ea.

3560. — Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius: aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei: in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum. Sicut

in igne quodammodo est locus sursum ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et convenientiam ad talem locum: ignis vero generatus est in igne generante per similitudinem suae formae.

3561. — Quia igitur ostensum est quod in omni natura intellectuali est voluntas; Deus autem intelligens est, ut in Primo (cap. 44) ostensum est: oportet quod in ipso sit voluntas: non quidem quod voluntas Dei sit aliquid eius essentiae superveniens, sicut nec intellectus, ut supra (ibid., capp. 45, 73) ostensum est, sed voluntas Dei est ipsa eius substantia. Et cum intellectus etiam Dei sit ipsa eius substantia, sequitur quod una res sint in Deo intellectus et voluntas. Qualiter autem quae in aliis rebus plures res sunt, in Deo sint una res, ex his quae in Primo (cap. 31) dicta sunt, potest esse manifestum.

3562. — Et quia ostensum est in Primo (cap. 45) quod operatio Dei sit ipsa eius essentia; et essentia Dei sit eius voluntas (ibid. cap. 73): sequitur quod in Deo non est voluntas secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum. Ostensum est autem quod omnis actus voluntatis in amore radicatur. Unde oportet quod in Deo sit amor.

3563. — Et quia, ut in Primo (cap. 74) ostensum est, proprium obiectum divinae voluntatis est eius bonitas, necesse est quod Deus primo et principaliter suam bonitatem et seipsum amet. Cum autem ostensum sit quod amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis; ipse autem Deus seipsum amat: necesse est quod ipse Deus sit in sua voluntate ut amatum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur; amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est eius esse, sicut et voluntas eius est eius esse; esse igitur Dei in voluntate sua per modum amoris, non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essentiale. Unde oportet quod Deus, secundum quod consideratur ut in sua voluntate existens, sit vere et substantialiter Deus.

3564. — Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quendam habet ad conceptionem qua ab intellectu concipitur, et ad ipsam rem cuius intellectualis conceptio dicitur verbum: non enim amaretur aliquid nisi aliquo modo cognosceretur; nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quod in se bonum est. Necesse est igitur quod amor quo Deus est in voluntate divina ut amatum in amante, et a Verbo Dei, et a Deo cuius est Verbum, procedat.

3565. — Cum autem ostensum sit quod amatum in amante non est secundum similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente; omne autem quod procedit ab altero per modum geniti, procedit secundum similitudinem speciei a generante: relinquitur quod processus rei ad hoc quod sit in voluntate sicut amatum in amante, non sit per modum generationis, sicut processus rei ad hoc quod sit in intellectu habet rationem generationis, ut supra (cap. 11) ostensum est. Deus igitur procedens per modum amoris, non procedit ut genitus. Neque igitur filius dici potest.

e segundo a sua conveniência e proporção para o alto; mas o fogo produzido está no fogo que o produz pela semelhança de forma.

4. Acima foi demonstrado que em toda criatura inteligente há vontade. Ora, Deus sendo inteligente, como também foi demonstrado (l.I, c. XLIV), é necessário que Deus tenha vontade. No entanto, a vontade de Deus não lhe é algo acrescido, como também não lhe é o intelecto, como acima foi demonstrado (l. I, cc. XLV e LXXIII), pois a vontade de Deus identifica-se com a substância divina. E como o intelecto divino identifica-se também com a substância divina, disto resulta que uma só coisa são, em Deus, o intelecto e a vontade. Depreende-se do que acima foi dito (l. I, c. XXXI), como em Deus constitui uma só coisa, aquilo que nas outras criaturas constitui realidades distintas.

5. E porque já foi acima demonstrado (l. I, c. XLV), que a operação de Deus identifica-se com a sua essência, e identifica-se também a sua vontade com a sua essência (l. I, c. LXXIII), conclui-se que a vontade não está em Deus como potência ou hábito, mas como ato. Foi também demonstrado que todo ato da vontade tem a sua raiz no amor. Logo, em Deus, deve haver amor.

6. Foi também acima demonstrado (l. I, c. LXXIV) que o objeto próprio da vontade divina é a bondade divina. Por isso, é necessário que Deus, em primeiro lugar e acima de tudo, ame a sua bondade e a si mesmo. Ora, como também foi demonstrado que o amado deve estar de certo modo na vontade do amante, e que o próprio Deus se ama a si mesmo, é necessário que Deus esteja na sua vontade como o amante, no amado. Ora, o amante está no amado, enquanto é por este amado. Mas o amar é um certo querer. Mas o querer de Deus é o seu próprio ser, como também o é a sua vontade. Por isso, o ser de Deus na vontade divina por modo de amor não é um ser acidental, como é em nós, mas essencial. Logo, é necessário que Deus, enquanto considerado e existindo na sua vontade, seja verdadeiro e essencialmente Deus.

7. Mas, estar algo na vontade como o amado no amante implica uma certa relação com a concepção, da qual provém no intelecto, e com a própria coisa, cuja concepção, no intelecto, se chama verbo. Isto porque uma coisa não seria amada se de algum modo não fosse conhecida; e não somente é amado o conhecimento do amado, mas também enquanto ele é bom em si mesmo. Por isso, o amor, segundo o qual Deus está na vontade divina como amado no amante, procede do Verbo de Deus e também de Deus, de quem é Verbo.

8. Ora, foi demonstrado que o amado não está no amante segundo semelhança específica, como a coisa conhecida está no intelecto, e que tudo o que procede do outro à maneira de geração, procede segundo a semelhança específica do genitor. Resulta que a processão da coisa que está na vontade como amado no amante não se dá à maneira de geração, como a processão de uma coisa, para que se dê no intelecto, tem a natureza de geração, como acima foi demonstrado (c. XI). Logo, Deus procedente segundo amor não procede como gerado. E também não pode ser chamado Filho.

9. Ora, o amado na vontade está como inclinado, e de certo modo impelindo intrinsecamente o amante para a coisa amada, e o impulso interior da coisa viva é próprio do espírito. Convém, pois, a Deus, que procede segundo o amor, ser chamado de *Espírito*, como se fosse uma *expiração*.

10. Daí atribuir o Apóstolo, ao Espírito e ao amor, um certo impulso, pois diz: *Os que agem segundo o Espírito são filhos de Deus* (Rm 8, 14); *A caridade de Cristo nos impele* (2Cor 5, 14).

11. No entanto, como todo movimento intelectual é denominado pelo termo, e o amor referido é aquele pelo qual Deus se ama, com conveniência o Deus procedente segundo o amor é chamado de *Espírito Santo*, pois também segundo o costume é chamado de santo o que é atribuído a Deus.

3566. — Sed quia amatum in voluntate existit ut inclinans, et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam; impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet: convenit Deo per modum amoris procedenti ut *Spiritus* dicatur eius, quasi quadam spiratione existente.

3567. — Hinc est quod APOSTOLUS Spiritui et Amori impulsum quendam attribuit: dicit enim, *Rom.* 8, 14: Qui *Spiritu Dei aguntur*, hi *filii Dei sunt;* et II *ad Cor.* 5, 14. *Caritas Christi urget nos.*

3568. — Quia vero omnis intellectualis motus a termino denominatur; amor autem praedictus est quo Deus ipse amatur: convenienter Deus per modum amoris procedens dicitur *Spiritus Sanctus;* ea enim quae Deo dicata sunt, *sancta* dici consueverunt.

CAPÍTULO XX
O EFEITO DO ESPÍRITO SANTO NAS CRIATURAS, SEGUNDO AS SANTAS ESCRITURAS

1. Em conseqüência do que está acima exposto, convém agora considerar os efeitos que a Sagrada Escritura atribui ao Espírito Santo.

Pois bem, foi acima demonstrado (l. I, c. LXXV), que a bondade de Deus é a razão de Deus querer que as outras coisas sejam, e que, pela sua vontade, Deus as produz no ser. Por isso, aquilo pelo qual a vontade divina ama é causa da criação das coisas, razão por que alguns filósofos antigos afirmavam que *o amor dos deuses* é causa de todos os seres, como se lê no Filósofo (I Metafísica 4, 984b; Cmt 5, 101). Diz também Dionísio, que *o amor divino não quis permanecer estéril* (Os Nomes Divinos 4; PG 3, 708B). Ora, foi dito acima que o Espírito Santo procede por via de amor, segundo o qual Deus se ama a si mesmo. Logo, o Espírito Santo é o princípio da criação das coisas. E isto é afirmado no Salmo: *Enviai o vosso Espírito e tudo será criado* (Sl 103, 30).

2. E como o Espírito Santo procede por modo de amor, e o amor tem certa força impulsiva e motora, vê-se que é propriamente atribuído ao Espírito Santo o movimento das coisas que procedem de Deus. Ora, o primeiro movimento dessas coisas vindas de Deus é entendido segundo Deus produz as diversas espécies, tirando-as da matéria criada e informe. Por isso, a Sagrada Escritura atribui esta operação ao Espírito Santo, pois é dito: *O Espírito de Deus movia-se sobre as águas* (Gn 1, 2). S. Agostinho (I O Gênesis ad litteram, 15; PL 34, 257) entende que *sobre águas* refere-se à matéria-prima, sobre a qual o Espírito do Senhor é dito mover-se, não como sendo ele movido, mas como princípio de movimento.

3. Além disso, o governo das coisas realizado por Deus é entendido como uma moção, enquanto Deus dirige todas as coisas e as dirige para os devidos fins. As-

CAP. XX. - DE EFFECTIBUS ATTRIBUTIS SPIRITUI SANCTO IN SCRIPTURIS RESPECTU TOTIUS CREATURAE.

LOCI CONGR. - *Pot.* q. 4, a. 1 ad 2; I, q. 66, a. 1 ad 2 (in contr.); q. 74, a. 3 ad 3-4; *Errores Graec.* II cap. 38 (1134).

3569. — OPORTET autem, secundum convenientiam praedictorum, considerare effectus quos Spiritui Sancto SACRA SCRIPTURA attribuit.

3570. — Ostensum est enim in superioribus (*lib.* I, cap. 75) quod bonitas Dei est eius ratio volendi quod alia sint, et per suam voluntatem res in esse producit. Amor igitur quo suam bonitatem amat, est causa creationis rerum; unde et QUIDAM antiqui philosophi *amorem deorum* causam omnium esse posuerunt, ut patet in I *Metaph.*; et DIONYSIUS dicit, IV cap. *de Div. Nom.*, quod *divinus amor non permisit ipsum sine germine esse*. Habitum est autem ex praemissis (cap. praec.) quod Spiritus Sanctus procedit per modum amoris quo Deus amat seipsum. Igitur Spiritus Sanctus est principium creationis rerum. Et hoc significatur in *Psalmo: Emitte Spiritum tuum et creabuntur.*

3571. — Ex hoc etiam quod Spiritus Sanctus per modum amoris procedit; amor autem vim quandam impulsivam et motivam habet: motus qui est a Deo in rebus, Spiritui Sancto proprie attribui videtur. Prima autem mutatio in rebus a Deo existens intelligitur secundum quod ex materia creata informi species diversas produxit. Unde hoc opus Spiritui Sancto SACRA SCRIPTURA attribuit: dicitur enim *Gen.* 1, 2: *Spiritus Domini ferebatur super aquas.* Vult enim AUGUSTINUS per *aquas* intelligi materiam primam super quam Spiritus Domini ferri dicitur, non quasi ipse moveatur, sed quia est motionis principium.

3572. — Rursus. Rerum gubernatio a Deo secundum quandam motionem esse intelligitur, secundum quod Deus omnia dirigit et movet in proprios fines. Si igitur impulsus et

motio ad Spiritum Sanctum ratione amoris pertinet, convenienter rerum gubernatio et propagatio Spiritui Sancto attribuitur. Unde Iob 33, 4 dicitur: *Spiritus* Domini *fecit me* et in *Psalmo: Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam.*

3573. — Et quia gubernare subditos proprius actus domini est, convenienter Spiritui Sancto dominium attribuitur. Dicit enim Apostolus, II *ad Cor.* 3, 17: *Spiritus autem Dominus est.* Et in Symbolo Fidei dicitur: *Credo in Spiritum Sanctum Dominum.*

3574. — Item. Vita maxime in motu manifestatur: moventia enim seipsa *vivere* dicimus, et universaliter quaecumque a seipsis aguntur ad operandum. Si igitur ratione amoris Spiritui Sancto impulsio et motio competit, convenienter etiam sibi attribuitur vita. Dicitur enim Ioan. 6, 64: *Spiritus est qui vivificat;* et Ezech. 37, 6: *Dabo vobis Spiritum et vivetis,* Et in Symbolo Fidei nos in Spiritum Sanctum *vivificantem* credere profitemur. Quod etiam et nomini *Spiritus* consonat: nam etiam corporalis vita animalium est per spiritum vitalem a principio vitae in cetera membra diffusum.

sim, se o impulso e a moção são próprias do Espírito Santo em razão do amor, é com muita conveniência que se atribui ao Espírito Santo o governo e a propagação das coisas. Donde ler-se: *O Espírito do Senhor me fez* (Jó 33, 4); *O teu bom Espírito levou-me a uma terra fértil* (Sl 142, 10).

4. E como governar os súditos é ato próprio de Senhor, convenientemente atribui-se ao Espírito Santo o domínio, pois diz o Apóstolo: *O Espírito é Senhor* (2Cor 3, 17), e o Símbolo da Fé: *Creio no Espírito Santo, Senhor.*

5. Além disso, a vida manifesta-se sobretudo pelo movimento, pois dizemos *viver* à coisa que se move por si mesma e, em geral, à coisa que tem operação de si mesma. Por isso, se, pelo amor, o impulso e o movimento pertencem ao Espírito Santo, também é conveniente se lhe atribuir a vida. Lê-se na Sagrada Escritura: *O Espírito é que vivifica* (Jo 6, 64); *Dar-vos-ei o Espírito, e vivereis* (Ez 37, 6). Isto, ademais, concorda com o próprio termo *espírito*, pois a vida corpórea dos animais se manifesta pelo espírito vital, que, do princípio da vida, se difunde pelos membros.

CAP. XXI. - De effectibus attributis Spiritui Sancto in Sacra Scriptura respectu rationalis creaturae, quantum ad ea quae Deus nobis largitur.

Loci congr. - I *Sent.* dist. 18, aa. 2, 3; I, q. 38, a. 2; q. 43, a. 3; I-II, q. 109, a. 2; *Symb.* art. 8 (266-269).

3575. — Considerandum est etiam, quantum ad effectus quos proprie in natura rationali facit, quod ex hoc quod divinae perfectioni utcumque assimilamur, huiusmodi perfectio a Deo nobis dari dicitur: sicut sapientia a Deo nobis donatur secundum quod divinae sapientiae utcumque assimilamur. Cum igitur Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo Deus seipsum amat, ut ostensum est (cap. 19); ex hoc quod huic amori assimilamur Deum amantes, Spiritus Sanctus a Deo nobis dari dicitur. Unde Apostolus dicit, *Rom.* 5, 5: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.*

CAPÍTULO XXI
DOS EFEITOS ATRIBUÍDOS AO ESPÍRITO SANTO NA SAGRADA ESCRITURA, RELATIVAMENTE ÀS CRIATURAS RACIONAIS E AOS DONS DIVINOS A ELAS CONCEDIDOS.

1. Deve-se também considerar que, a respeito dos efeitos propriamente produzidos por Deus na criatura racional, e porque também de algum modo nos assemelhamos à natureza divina, se diz que esta perfeição nos é dada por Deus. Por exemplo: diz-se que a sabedoria nos é *dada* por Deus, enquanto de algum modo temos semelhança com a sabedoria divina. Por isso, procedendo o Espírito Santo por via de amor, pelo qual Deus se ama, como foi acima demonstrado (c. XIX), e porque, amando a Deus, nos assemelhamos a este amor, diz-se também que o Espírito Santo nos é *dado*. Donde o Apóstolo dizer: *A caridade de Deus foi difundida em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado* (Rm 5, 5).

3576. — Sciendum tamen est quod ea quae a Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem.

a) In causam quidem efficientem, inquantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur. In causam quidem exemplarem, secundum quod id quod in nobis a Deo est, aliquo modo Deum imitatur. Cum ergo eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut et eadem essentia; oportet quod omne id quod Deus in nobis efficit, sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu Sancto. *Verbum* tamen *sapientiae*,

2. No entanto, é preciso saber que as coisas feitas em nós por Deus reduzem-se a Deus como à causa eficiente e exemplar. Como à causa eficiente, enquanto, pela virtude operativa divina, algo é efetuado em nós; como à causa exemplar, enquanto o que por Deus é feito em nós, faz-nos, de certo modo, imitar a Deus. Como, porém, a mesma virtude é própria do Pai, do Filho e do Espírito Santo, como também a mesma essência, é necessário que tudo feito por Deus em nós tenha simultaneamente como causa eficiente, o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Contudo a *Palavra de Sabedoria* (Dn 1, 20; 1Cor 1, 24, 30), pela qual conhecemos Deus e que nos

foi enviada, é propriamente representativa do Filho. E o amor, com o qual amamos a Deus, é propriamente representativo do Espírito Santo. Por isso, a caridade que há em nós, embora seja efeito simultâneo do Pai, do Filho e do Espírito Santo, não obstante, por motivo especial, se diz que está em nós pelo Espírito Santo.

Mas como os efeitos divinos não só tem o princípio do ser mediante a operação divina, mas também são por ela mantidos no ser, como se depreende do que acima foi dito (l. III, c. LXV), e como nenhuma coisa opera onde não está, pois convém que o operante e a sua obra estejam juntamente em ato, como movente e movido: é necessário que onde quer que exista um efeito de Deus, aí Deus esteja presente como operante deste efeito. Por conseguinte, como a caridade, com a qual amamos a Deus, está em nós pelo Espírito Santo, é também necessário que o próprio Espírito Santo esteja em nós, enquanto a caridade permanece em nós. Donde o Apóstolo dizer: *Não sabeis que sois templo de Deus, e que o Espírito Santo habita em vós?* (1Cor 3, 16). Como, pois, pelo Espírito Santo nos tornamos amantes de Deus, e como todo amado como tal está no amante, é necessário que pelo Espírito Santo habitem em nós o Pai e o Filho. Donde dizer o Senhor: *A ele viremos* (isto é, ao que ama a Deus), *e nele faremos nossa morada* (Jo 14, 23). Diz, ainda: *Nisto sabemos que permanece em nós pelo Espírito Santo que nos foi dado* (1Jo 3, 24).

3. Além disso, é manifesto que Deus ama sobretudo aos que constitui amantes seus pelo Espírito Santo, pois, não lhes seria concedido tantos bens se não os amasse; daí ser dito nos Provérbios, em referência ao Senhor: *Eu amo os que me amam* (Pr 8, 17). João completa esse texto: *Não como se primeiramente tivéssemos amado a Deus, mas porque Deus nos amou primeiro* (1Jo 4, 10). Ora, todo amado está no amante. Logo, é necessário não só que Deus esteja em nós pelo Espírito Santo, como também nós, em Deus. Donde ser dito: *Quem permanece na caridade permanece em Deus e Deus nele* (1Jo 4, 16); *Sabemos que estamos nele, porque nos deu o Espírito Santo* (1Jo 4, 13).

4. É também próprio da amizade que o amigo revele ao amigo os seus segredos. Sendo que a amizade une as afeições e faz de dois um só coração, não se conclui que a pessoa saia do seu coração porque revela ao amigo os seus segredos. Por isso, o Senhor disse aos discípulos: *Já não vos chamarei de servos, mas de amigos, porque vos fiz cientes de tudo que ouvi do meu Pai* (Jo 15, 15). Ora, como é pelo Espírito Santo que somos feitos amigos de Deus, convenientemente se diz que é pelo Espírito Santo que são revelados os mistérios divinos aos homens, razão por que o Apóstolo diz: *Está escrito que os olhos não viram, nem os ouvidos ouviram, nem o coração humano imaginou o que Deus prepara para os que o amam; e a nós revelou pelo Espírito Santo* (1Cor 2, 9). E porque a linguagem humana se origina daquilo que foi conhecido, convenientemente o homem fala dos mistérios divinos pelo Espírito Santo, segundo o que está escrito: *Pelo Espírito fala mistérios* (1Cor 14, 2); *Não falareis vós, mas é o Espírito do vosso Pai que fala*

quo Deum cognoscimus, nobis a Deo immissum, est proprie repraesentativum Filii. Et similiter amor quo Deum diligimus, est proprium repraesentativum Spiritus Sancti. Et sic caritas quae in nobis est, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus Sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Spiritum Sanctum.

b) Quia vero effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, ut ex superioribus patet (*lib.* III, cap. 65), nihil autem operari potest ubi non est, oportet enim operans et operatum in actu esse simul, sicut movens et motum: necesse est ut, ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit ipse Deus effector. Unde, cum caritas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum Sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritus Sanctus in nobis sit, quandiu caritas in nobis est. Unde APOSTOLUS dicit, I *Cor.* 3, 16: *Nescitis quoniam templum Dei estis, et Spiritus Sanctus habitat in vobis?*

c) Cum igitur per Spiritum Sanctum Dei amatores efficiamur; omne autem amatum in amante est, inquantum huiusmodi: necesse est quod per Spiritum Sanctum Pater etiam et Filius in nobis habitent. Unde Dominus dicit, IOAN. 14, 23: *Ad eum veniemus*, scilicet diligentem Deum, *et mansionem apud eum faciemus*. Et I IOAN. 3, 24, dicitur: *In hoc scimus quoniam manet in nobis de Spiritu quem dedit nobis.*

3577. — Rursus. Manifestum est quod Deus maxime amat illos quos sui amatores per Spiritum Sanctum constituit, non enim tantum bonum nisi amando conferret, unde *Proverb.* 8, 17 dicitur ex persona Domini: *Ego diligentes me diligo; — non quasi nos* prius *dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*, ut dicitur I IOAN. 4, 10. Omne autem amatum in amante est. Necesse est igitur quod per Spiritum Sanctum non solum Deus sit in nobis, sed etiam nos in Deo. Unde dicitur I IOAN. 4, 16: *Qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in eo*; et iterum: 13 *In hoc* intelligimus *quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu Suo dedit nobis.*

3578. — *a*) Est autem hoc amicitiae proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet. Cum enim amicitia coniungat affectus, et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse quod amico revelat: unde et Dominus dicit discipulis, IOAN. 15, 15: *Iam non dicam vos servos*, sed *amicos* meos: *quia omnia* quae *audivi a Patre meo, nota feci vobis*. Quia igitur per Spiritum Sanctum amici Dei constituimur, convenienter per Spiritum Sanctum hominibus dicuntur revelari divina mysteria. Unde APOSTOLUS dicit, I *ad Cor.* 2: 9 *Scriptum est quod « oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus* diligentibus se »; 10 *nobis autem revelavit Deus per Spiritum* Sanctum.

b) Et quia ex his quae homo novit, formatur eius loquela, convenienter etiam per Spiritum Sanctum homo loquitur divina mysteria: secundum illud I *Cor.* 14, 2: *Spiritu loquitur mysteria;* et MATTH. 10, 20: *Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis*. Et de prophetis dicitur

II PETR. 1, 21, quod *Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.*

c) Unde etiam in SYMBOLO FIDEI dicitur de Spiritu Sancto: *Qui locutus est per prophetas.*

3579. — Non solum autem est proprium amicitiae quod amico aliquis revelet sua secreta propter unitatem affectus, sed eadem unitas requirit quod etiam ea quae habet, amico communicet: quia, cum homo amicum habeat ut se alterum, necesse est quod ei subveniat sicut et sibi sua ei communicans; unde et proprium amicitiae esse ponitur velle et facere bonum amico; secundum illud I IOAN. 3, 17: *Qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem* habentem, *et clauserit viscera sua ab eo: quomodo caritas Dei manet in eo?.* Hoc autem maxime in Deo habet locum, cuius velle est efficax ad effectum. Et ideo convenienter omnia dona Dei per Spiritum Sanctum nobis donari dicuntur: secundum illud I *Cor.* 12, 8: *Alii datur per Spiritum sermo sapientiae; alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum;* et postea, multis enumeratis: 11 *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.*

3580. — *a*) Manifestum est autem quod, sicut ad hoc quod corpus aliquod ad locum ignis perveniat, oportet quod igni assimiletur levitatem acquirens, ex qua motu ignis proprio moveatur; ita ad hoc quod homo ad beatitudinem divinae fruitionis, quae Deo propria est secundum suam naturam, perveniat, necesse est, primo quidem quod per spirituales perfectiones Deo assimiletur; et deinde secundum eas operetur; et sic tandem praedictam beatitudinem consequetur. Dona autem spiritualia nobis per Spiritum Sanctum dantur, ut ostensum est. Et sic per Spiritum Sanctum Deo configuramur; et per ipsum ad bene operandum habiles reddimur; et per eundem ab beatitudinem nobis via paratur.

b) Quae tria APOSTOLUS insinuat nobis, II *Cor.* 1, dicens: 21 *Unxit nos Deus;* 22 *et signavit nos; et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris.* Et *Ephes.* 1: 13 *Signati estis Spiritu promissionis Sancto,* 14 *qui est pignus hereditatis nostrae. Signatio* enim ad similitudinem configurationis pertinere videtur; *unctio* autem ad habilitatem hominis ad perfectas operationes; *pignus* autem ad spem qua ordinamur in caelestem hereditatem, quae est beatitudo perfecta.

3581. — Et quia ex benevolentia quam quis habet ad aliquem, contingit quod eum sibi adoptat in filium, ut sic ad eum hereditas adoptantis pertineat; convenienter Spiritui Sancto adoptio filiorum Dei attribuitur; secundum illud *Rom.* 8, 15: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba (Pater).*

3582. — Per hoc autem quod aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensa removetur, amicitiae enim offensa contrariatur: unde dicitur *Proverb.* 10, 12: *Universa delicta operit caritas.* Cum igitur per Spiritum Sanctum Dei amici constituamur, consequens est quod per ipsum nobis a Deo remittantur peccata: et ideo Dominus dicit discipulis, IOAN. 20, 22: *Accipite Spiritum*

em vós (Mt 10, 20). E, com referência as profetas, é dito: *Os santos homens de Deus falam inspirados pelo Espírito Santo* (2Pd 1, 21). Por isso, diz também o Símbolo da Fé, a respeito do Espírito Santo: *Que falou pelos profetas.*

5. Não obstante, não é somente próprio da amizade revelar ao amigo os segredos, devido à união afetiva, como também ela exige ainda que se partilhe com o amigo aquilo que se possui, como o homem considera o amigo como um outro eu, e deve auxiliá-lo como se fosse a si mesmo, dando-lhe o que pertence a si. Por isso, é também posto como próprio da amizade querer e fazer o bem ao amigo, segundo está escrito: *Quem possui os bens deste mundo e, vendo o seu irmão passando necessidade, fecha-lhe as entranhas, como poderá haver a caridade de Deus nele?* (1Jo 3, 17). Isto acontece principalmente em Deus, cujo querer opera eficazmente. Por isso, é dito que todos os dons de Deus nos são dados pelo Espírito Santo, segundo este texto: *A uns é dada a palavra de sabedoria; a outros, a palavra da ciência, segundo o mesmo Espírito* (1Cor 12, 8). Após a enumeração de diversos dons, lê-se: *Todas essas coisas realiza um e mesmo Espírito, distribuindo a cada um como quer* (1Cor 12, 11).

6. É evidente que tal como o corpo que atinge o lugar do fogo deve assemelhar-se à leveza do fogo, movendo-se como se fosse fogo, também, para que o homem chegue a fruir a beatitude divina, que é naturalmente peculiar a Deus, é necessário que primeiro se assemelhe a Deus pelas perfeições espirituais. Em seguida, que opere segundo elas e, assim, finalmente, consegue a referida beatitude. Ora, os dons espirituais nos são dados pelo Espírito Santo, como foi demonstrado. E, assim, somos configurados com Deus pelo Espírito Santo, e pelo Espírito Santo tornamo-nos capazes de operar o bem e, principalmente, por ele nos é preparado o caminho para a beatitude. Estas três coisas, com efeito, nos são insinuadas pelo Apóstolo, quando diz: *Deus nos ungiu e nos assinalou e nos deu o penhor do Espírito Santo no coração* (2Cor 1, 21-22); *Fostes assinalados pela promessa do Espírito Santo, que é o penhor da nossa herança* (Ef 1, 13). Assim, o *assinalar* parece pertencer à semelhança de configuração; a *unção*, à habilitação do homem para as obras perfeitas; o *penhor*, à esperança que nos inclina para a herança celeste, na qual está a nossa perfeita felicidade.

7. E porque pela benevolência que se tem para um outro acontece que este seja adotado como filho, de modo a receber a herança do adotante, por este motivo atribui-se ao Espírito Santo a adoção dos filhos de Deus, conforme diz o Apóstolo: *Recebestes a adoção de filhos, na qual chamamos Abba, Pai* (Rm 8, 15).

8. Aquilo que faz um ser amigo do outro remove toda ofensa, pois são contrárias a amizade e a ofensa, como foi dito: *A caridade cobre todos os pecados* (Pr 10, 12). Ora, como pelo Espírito Santo somos constituídos amigos de Deus, conclui-se que, mediante ele, Deus nos perdoa os pecados, razão por que disse o Senhor: *Recebei o Espírito Santo, a quem perdoardes os pecados ser-lhes-ão perdoados* (Jo 20, 22). Por isso, lê-se em Mateus

(12, 31), que negar-se-á o perdão dos pecados aos que blasfemarem contra o Espírito Santo, quando se vê que este blasfemo não tem aquilo por meio do qual o homem consegue a remissão dos pecados.

9. Daí também se dizer que somos renovados pelo Espírito Santo, perdoados e lavados nossos pecados, segundo o que está escrito: *Enviai o vosso Espírito e tudo será criado e renovareis a face da terra* (Sl 103, 30); *Renovai pelo Espírito a vossa mente* (Ef 4, 23); *Se Deus lavar a sujeira dos filhos de Sião, e afastar a imundície de suas filhas do seu meio, no Espírito de justiça, e de ardor* (Is 4, 4).

Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittentur. Et ideo MATTH. 12, 31, blasphemantibus in Spiritum Sanctum peccatorum remissio denegatur, quasi non habentibus illud per quod homo remissionem consequitur peccatorum.

3583. — Inde etiam est quod per Spiritum Sanctum dicimur renovari, et purgari, sive lavari: secundum illud *Psalmi: Emitte Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae;* et *Ephes.* 4, 23: *Renovamini Spiritu mentis vestrae;* et ISAIAE 4, 4: *Si abluerit Dominus sordes* filiorum *Sion, et sanguinem* filiarum *laverit de medio eius, in Spiritu iudicii et Spiritu ardoris.*

CAPÍTULO XXII
EFEITOS ATRIBUÍDOS AO ESPÍRITO SANTO AO MOVER AS CRIATURAS PARA DEUS

1. Considerados os efeitos das operações divinas realizadas em nós pelo Espírito Santo, convém agora considerar como somos movidos para Deus pelo Espírito Santo.

E, primeiramente, vê-se que o mais próprio da amizade é a conversa junto do amigo. Ora, o homem conversa com Deus pela contemplação, como disse o Apóstolo: *A nossa conversação está no céu* (Fl 3, 20). Logo, como é o Espírito Santo que nos faz amantes de Deus, conclui-se que é pelo Espírito Santo que nos tornamos contempladores de Deus. Por isso, o Apóstolo diz: *Todos nós vendo como num espelho a face de Deus descoberta, seremos transformados nesta imagem de claridade em claridade, como pelo Espírito de Deus* (2Cor 3, 18).

2. É também próprio da amizade deleitar-se com a presença do amigo, alegrar-se com as suas palavras e atos, e nele encontrar o consolo de todas as contrariedades. Por isso, nas tristezas nos refugiamos principalmente nos amigos, devido ao seu consolo. Ora, como o Espírito Santo nos torna amigos de Deus, e faz que Deus habite em nós, e nós, em Deus, como foi demonstrado (cap. prec.): conseqüentemente, pelo Espírito Santo teremos o consolo e a alegria de Deus, contra todas as adversidades e ataques do mundo. Donde ser dito no Salmo: *Dai-me a alegria da vossa salvação, e confirmai-me no primeiro espírito* (Sl 50, 14). Diz ainda o Apóstolo: *O Reino de Deus é justiça, paz e alegria no Espírito Santo* (Rm 14, 17). Lê-se também nos Atos dos Apóstolos: *Havia edificação e paz na Igreja, que andava no temor de Deus, e cheia do consolo do Espírito Santo* (At 9, 31). Por isso, o Senhor chama o Espírito Santo de *Paráclito,* isto é, *consolador: O Paráclito, o Espírito Santo...* (Jo 14, 26).

3. Pois bem, como também é próprio da amizade consentir naquilo que o amigo quer, e como a vontade de Deus se nos manifesta nos seus preceitos, conseqüentemente, o amor com que amamos Deus exige que cum-

CAP. XXII. - DE EFFECTIBUS ATTRIBUTIS SPIRITUI SANCTO SECUNDUM QUOD MOVET CREATURAM IN DEUM.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 17, q. 1, a. 1; *Carit.* a. 1; II-II, q. 23, a. 1 ad 1; *ibid.* a. 2; IX *Ethic.* lect. 4 (1798-1801).

3584. — HIS igitur consideratis quae per Spiritum Sanctum in SACRIS SCRIPTURIS nobis a Deo fieri dicuntur, oportet considerare quomodo per Spiritum Sanctum moveamur in Deum.

3585. — Et primo quidem, hoc videtur esse amicitiae maxime propruim, simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius: sicut et APOSTOLUS dicebat, *Philipp.* 3, 20: *Nostra conversatio in caelis est.* Quia igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum Sanctum Dei contemplatores constituamur. Unde APOSTOLUS dicit, II *Cor.* 3, 18: *Nos* autem *omnes, revelata facie gloriam* Dei *speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu.*

3586. — Est autem et amicitiae proprium quod aliquis in praesentia amici delectetur, et in eius verbis et factis gaudeat, et in eo consolationem contra omnes anxietates inveniat: unde in tristitiis maxime ad amicos consolationis causa confugimus. Quia igitur Spiritus Sanctus Dei nos amicos constituit, et eum in nobis habitare facit et nos in ipso, ut ostensum est (3576-3577), consequens est ut per Spiritum Sanctum gaudium de Deo et consolationem habeamus contra omnes mundi adversitates et impugnationes. Unde et in *Psalmo* dicitur: *Redde mihi laetitiam salutaris tui, et Spiritu principali confirma me;* et *Rom.* 14, 17: *Regnum Dei est iustitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto,* et *Act.* 9, 31 dicitur: *Ecclesia habebat pacem et aedificabatur, ambulans in timore* Dei, *et consolatione Spiritus Sancti replebatur.* Et ideo Dominus Spiritum Sanctum *Paraclitum,* idest *Consolatorem,* nominat, IOAN. 14, 26: *Paraclitus autem Spiritus Sanctus,* etc.

3587. — Similiter autem et amicitiae proprium est consentire amico in his quae vult. Voluntas autem Dei nobis per praecepta ipsius explicatur. Pertinet igitur ad amorem

quo Deum diligimus, ut eius mandata impleamus: secundum illud IOAN. 14, 15: *Si diligitis me, mandata mea servate.* Unde, cum per Spiritum Sanctum Dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodammodo agimur ut praecepta Dei impleamus: secundum illud APOSTOLI, *Rom.* 8, 14: Qui *Spiritu Dei aguntur*, hi *filii Dei sunt.*

3588. — Considerandum tamen est quod a Spiritu Sancto filii Dei aguntur non sicut servi, sed sicut liberi. Cum enim liber *sit qui sui causa est*, illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus. Hoc vero est quod ex voluntate agimus: quod autem agimus: contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus; sive sit violentia absoluta, ut *quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo*, puta cum aliquis vi impellitur ad motum; sive sit violentia voluntario mixta, ut cum aliquis vult facere vel pati quod minus est contrarium voluntati, ut evadat quod magis voluntati contrariatur. Spiritus autem Sanctus sic nos ad agendum inclinat ut nos voluntarie agere faciat, inquantum nos amatores Dei constituit. Filii igitur Dei libere a Spiritu Sancto aguntur ex amore, non serviliter ex timore. Unde APOSTOLUS, *Rom.* 8, 15, dicit: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed Spiritum adoptionis filiorum.*

3589. — Cum autem voluntas ordinetur in id quod est vere bonum, sive propter passionem sive propter malum habitum aut dispositionem homo ab eo quod est vere bonum avertatur, serviliter agit, inquantum a quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis. Sed si consideretur actus voluntatis ut inclinatae in apparens bonum, libere agit cum sequitur passionem aut habitum corruptum; serviliter autem agit si, tali voluntate manente, propter timorem legis in contrarium positae, abstinet ab eo quod vult. Cum igitur Spiritus Sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitutem qua, servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit; et servitutem qua, contra motum suae voluntatis, secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus. Propter quod APOSTOLUS dicit, II *Cor.* 3, 17: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas;* et *Galat.* 5, 18: *Si Spiritu ducimini, non estis sub lege.*

3590. — Hinc est quod Spiritus Sanctus facta carnis mortificare dicitur, secundum quod per passionem carnis a vero bono non avertimur, in quod Spiritus Sanctus per amorem nos ordinat: secundum illud *Rom.* 8, 13: *Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.*

pramos os seus mandamentos, segundo está escrito: *Se me amais, observai os meus mandamentos* (Jo 14, 15). Logo, como somos constituídos amantes de Deus pelo Espírito Santo, também somos por ele, de certo modo, impulsionados para que as nossas ações sejam os mandamentos de Deus, segundo diz o Apóstolo: *Os que agem pelo Espírito de Deus são filhos de Deus* (Rm 8, 14).

No entanto, é de se ver que os filhos de Deus agem impulsionados pelo Espírito Santo não como servos, mas como livres, pois, sendo livre *quem é senhor de si mesmo* (I Metafísica 2, 982b; Cmt 3, 58), nós agimos livremente quando somos senhores das nossas ações. Isto acontece quando agimos segundo a nossa vontade. No entanto, quando agimos contrariando a vontade, não agimos livremente, mas servilmente, quer seja por violência total, como quando *todo princípio da ação é extrínseco, em nada cooperando o paciente* (III Ética 1, 1110b; Cmt 2, 405) (como, por exemplo, quando se é impelido por uma força para mover-se), quer seja por violência mesclada de voluntário (como, por exemplo, quando alguém quer fazer ou quer sofrer o que não contraria em muito a vontade, para evitar o que mais a contraria). Ora, o Espírito Santo nos inclina para a ação de modo a ser ela voluntária, quando nos torna amantes de Deus. Por isso, impulsionados pelo Espírito Santo, os filhos de Deus agem livremente por amor, não por temor servil. Donde dizer o Apóstolo: *Não recebestes o Espírito de temor, mas o Espírito de adoção dos filhos de Deus* (Rm 8, 15).

4. Como a vontade se ordena para o bem verdadeiro, o homem age servilmente quando é movido por algo estranho, considerando-se a ordenação natural da vontade, quer por causa de paixão, quer por causa de um mau hábito ou disposição que o desviem do bem verdadeiro. Mas, ao considerarmos o ato da vontade inclinada para um bem aparente, o homem age livremente quando segue uma paixão ou um hábito corrompido. Porém, age servilmente se, permanecendo tal vontade, deixa de fazer o que quer, por causa do temor de uma lei contrária. Por isso, o Espírito Santo, movendo a vontade para o bem verdadeiro, para o qual ela está naturalmente ordenada, afasta também a servidão, segundo a qual o homem feito escravo da paixão e do pecado age contra a ordenação da vontade. O Espírito Santo tira também a servidão segundo a qual o homem age contra a inclinação da vontade (mas conforme a lei), como servo, não como amigo da lei. Por isso, diz o Apóstolo: *Onde está o Espírito de Deus, aí está a liberdade* (2Cor 3, 17); *Se sois conduzidos pelo Espírito, não estais sob a lei* (Gl 5, 18).

5. Daí se dizer que o Espírito Santo mortifica as obras da carne, enquanto somos desviados do verdadeiro bem pela paixão carnal, para o qual nos ordena o Espírito Santo pelo amor, segundo diz o Apóstolo: *Se mortificares as obras da carne, vivereis* (Rm 8, 13).

CAPÍTULO XXIII
SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS ACIMA ADUZIDOS CONTRA A DIVINDADE DO ESPÍRITO SANTO

1. Resta, agora, solucionar os argumentos acima expostos (c. XVI), que parecem levar a pensar que o Espírito Santo é criatura, e não Deus.

Deve-se, em primeiro lugar, considerar que o nome *espírito* (c. XVI), parece ser tomado da respiração dos animais, na qual o ar entra e sai movimentando-se. Donde, o nome *espírito* ser atribuído a todo impulso e movimento de qualquer corpo que se movimente pelo ar. Desse modo, o vento é chamado de espírito, conforme se lê no Salmo: *O fogo, o granizo, a neve, a neblina e o espírito tempestuoso que cumpre as suas ordens* (Sl 148, 8). Chama-se também espírito o leve vapor difundido no ambiente pelos membros dos animais em movimento. Semelhantemente, visto ser o ar invisível, posteriormente foi o nome espírito transferido para designar todas as substâncias e potências invisíveis e motoras. E, por isso, a alma sentitiva, a alma racional, os anjos e Deus são chamados de espírito. E, ainda, é propriamente assim designado Deus, enquanto procede por via de amor, porque o amor insinua uma certa potência motora. Assim, quando Amós (4, 13) diz: *quem criou o espírito*, refere-se ao vento, como está expresso na nossa tradução e concorda com o que vem antes: *e formou os montes*. O que diz Zacarias, (12, 1) a respeito de Deus: *Fundando a terra e criando o espírito no homem*, entende-se da alma humana. Logo, não se pode concluir que o Espírito Santo é criatura.

2. Igualmente, sendo que o Senhor diz a respeito do Espírito Santo (c. XVI, 2): *Não falará por si mesmo, mas falará sobre tudo que ouviu* (Jo 16, 13), não se pode concluir que o Espírito Santo é criatura. Ora, foi acima demonstrado (c. XVII) que o Espírito Santo é Deus, procedente de Deus (c. XIX). Por conseguinte, receberá de outro a sua essência, como também foi dito acima (c. XI), a respeito do Filho de Deus. E, assim, havendo em Deus ciência, potência e operação divina que se identificam com a essência divina, toda ciência, potência e operação do Filho e do Espírito Santo vêm de outro; mas, as do Filho, só do Pai; as do Espírito Santo, do Pai e do Filho. Ora, como uma das operações próprias do Espírito Santo é falar nos homens santos, como acima foi demonstrado (c. XXI), é dito: *Não falará por si mesmo*, porque também não opera por si mesmo. Ora, o *ouvir* do Espírito Santo é receber do Pai e do Filho a ciência, como também a essência, porque nós recebemos a ciência pelo ouvir. Com efeito, é costume da Escritura apresentar as coisas divinas à maneira humana. E não se deve torcer o que é dito com o *ouvirá*, como se houvesse referência ao futuro, pois o receber no Espírito Santo é eterno. Por isso, o termo *eterno* pode referir-se a qualquer tempo, porque a eternidade abrange todo o tempo.

CAP. XXIII. - SOLUTIO RATIONUM SUPRA INDUCTARUM CONTRA DIVINITATEM SPIRITUS SANCTI.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 13, a. 2, ad 2; *ibid.* a. 3, ad 3; *Matth.* XI (965); *Ioan.* XVII, lect. 1 (2187-2188); *Rom.* VIII, lect. 5 (692b); *Ephes.* IV, lect. 10 (263); *Pot.* q. 9, a. 9, resp. in contr. 1; *ibid.* a. 10, ad 14, 17, 22; I, q. 27, a. 3, ad 2; *ibid.* a. 4, ad 1; q. 36, a. 1; q. 37, a. 2, ad 3; q. 38, a. 2; q. 43, a. 7, ad 1; III, q. 39, a. 6 ad 2; *Symb.* art. 8 (960-964).

3591. — RESTAT autem solvere supra positas rationes (cap. 16), quibus concludi videbatur quod Spiritus Sanctus sit creatura, et non Deus.

3592. — *a*) Circa quod considerandum est primo, quod nomen *spiritus* (3514) a respiratione animalium sumptum videtur, in qua aër cum quodam motu infertur et emittitur. Unde nomen *spiritus* ad omnem impulsum et motum vel cuiuscumque aërei corporis trahitur: et sic ventus dicitur *spiritus*, secundum illud *Psalmi*, *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius*. Sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus, *spiritus* vocatur. Rursus, quia aër invisibilis est, translatum est ulterius *spiritus* nomen ad omnes virtutes et substantias invisibiles et motivas. Et propter hoc et anima sensibilis, et anima rationalis, et angeli, et Deus, *spiritus* dicuntur: et proprie Deus per modum amoris procedens, quia amor virtutem quandam motivam insinuat.

b) Sic igitur quod AMOS dicit, *creans spiritum*, de vento intelligit: ut nostra translatio expressius habet; quod etiam consonat ei quod praemittitur, *formans montes*.

c) Quod vero ZACHARIAS de Deo dicit, quod est *creans*, vel *fingens spiritum hominis in eo*, de anima humana intelligit. Unde concludi non potest quod Spiritus Sanctus sit creatura.

3593. — *a*) Similiter autem nec ex hoc quod Dominus dicit (3515) de Spiritu Sancto, *Non loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet loquetur*, concludi potest quod sit creatura. Ostensum est enim quod Spiritus Sanctus est Deus (cap. 17) de Deo procedens (cap. 19). Unde oportet quod essentiam suam ab alio habeat: sicut et de Filio Dei dictum est supra (cap. 11). Et sic, cum in Deo et scientia et virtus et operatio Dei sit eius essentia, omnis Filii et Spiritus Sancti scientia et virtus et operatio est ab alio: sed Filii a Patre tantum, Spiritus autem Sancti a Patre et Filio. Quia igitur una de operationibus Spiritus Sancti est quod loquatur in sanctis viris, ut ostensum est (cap. 21), propter hoc dicitur quod *non loquitur a semetipso*, quia a se non operatur.

b) *Audire* autem ipsius est accipere scientiam, sicut et essentiam, a Patre et Filio, eo quod nos per auditum scientiam accipimus: est enim consuetum in Scriptura ut divina per modum humanorum tradantur. Nec movere oportet quod dicit, *audiet*, quasi de futuro loquens, cum accipere Spiritum Sanctum sit aeternum: nam *aeterno* verba cuiuslibet temporis aptari possunt, eo quod aeternitas totum tempus complectitur.

3594. — *a*) Secundum eadem etiam apparet quod missio qua Spiritus Sanctus mitti dicitur a Patre et Filio (3516), non potest concludere eum esse creaturam. Dictum est enim supra (cap. 8) quod Filius Dei secundum hoc missus fuisse dicitur, quod in carne visibili hominibus apparuit, et sic novo quodam modo fuit in mundo, quo prius non fuerat, scilicet visibiliter, in quo tamen fuerat semper invisibiliter ut Deus. Quod autem hoc Filius ageret, ei a Patre fuit: unde et secundum hoc a Patre dicitur missus.

b) Sic autem et Spiritus Sanctus visibiliter apparuit: vel *in specie columbae* super Christum in baptismo; vel *in linguis igneis* super Apostolos. Et licet non fuerit factus columba vel ignis, sicut Filius factus est homo; tamen sicut in signis quibusdam ipsius in huiusmodi visibilibus speciebus apparuit; et sic etiam ipse quodam novo modo, scilicet visibiliter, in mundo fuit. Et hoc ei fuit a Patre et Filio: unde et ipse a Patre et Filio dicitur missus. Quod non minorationem in ipso, sed processionem ostendit.

3595. — Est tamen et alius modus quo tam Filius quam Spiritus Sanctus invisibiliter mitti dicuntur. Patet enim ex dictis quod Filius procedit a Patre per modum notitiae, qua Deus cognoscit seipsum (cap. 11); et Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio per modum amoris, quo Deus amat seipsum (cap. 19). Unde, sicut dictum est (cap. 21), cum aliquis per Spiritum Sanctum amator Dei efficitur, Spiritus Sanctus est inhabitator ipsius: et sic quodam novo modo in homine est, scilicet secundum novum proprium effectum ipsum inhabitans. Et quod hunc effectum in homine faciat Spiritus Sanctus, est ei a Patre et Filio: et propter hoc a Patre et Filio invisibiliter dicitur mitti. Et pari ratione, in mente hominis Filius dicitur mitti invisibiliter, cum aliquis sic in divina cognitione constituitur quod ex tali cognitione Dei amor procedat in homine. Unde patet quod nec iste etiam modus missionis in Filio aut Spiritu Sancto minorationem inducit, sed solum processionem ab alio.

3596. — Similiter etiam nec Spiritum Sanctum a divinitate excludit (3517) quod Pater et Filius interdum connumerantur, non facta mentione de Spiritu Sancto: sicut nec Filium a divinitate excludit quod interdum fit mentio de Patre, non facta mentione de Filio (cf. cap. 8). Per hoc enim tacite Scriptura insinuat quod quicquid, ad divinitatem pertinens, de uno trium dicitur, de omnibus est intelligendum, eo quod sunt unus Deus. Nec etiam potest Deus Pater sine Verbo et Amore intelligi, nec e converso: et propter hoc in uno trium omnes tres intelliguntur. Unde et interdum fit mentio de solo Filio, in eo quod commune est tribus: sicut est illud MATTH. 11, 27, *Neque Patrem quis novit nisi Filius:* cum tamen et Pater et Spiritus Sanctus Patrem cognoscant. Similiter etiam de Spiritu Sancto dicitur I *Cor.* 2, 11: *Quae sunt Dei, nemo* novit *nisi Spiritus Dei*, cum tamen certum sit quod ab hac cognitione divinorum neque Pater neque Filius excludantur.

3. Igualmente, é claro que da missão segundo a qual o Espírito Santo é dito enviado do Pai e do Filho (c. XVI), não se pode concluir que o Espírito Santo seja criatura. Com efeito, foi dito acima (c. VIII), que fora dito que o Filho de Deus foi enviado enquanto apareceu aos homens na carne visível. De certo modo, veio de novo ao mundo, pois antes não estivera visível no mundo, mas nele sempre esteve invisível, enquanto Deus. E, como o que o Filho aí fizera também viera do Pai, sob esse aspecto diz-se que foi enviado do Pai.

Também o Espírito Santo apareceu visivelmente, em figura de pomba (Mt 13, 16) e, sobre os Apóstolos, em línguas de fogo (At 2, 3). Embora não se tenha tornado pomba ou fogo, como o Filho fez-se homem, contudo, apareceu nestas imagens em sinais que lhe são próprios. Também desse modo esteve de certa maneira de novo no mundo, isto é, visivelmente. E isto também veio do Pai e do Filho, razão por que se diz que é enviado do Pai e do Filho. Isto não lhe traz diminuição, mas manifesta a processão.

Há, ainda, um outro modo segundo o qual se diz que o Filho e o Espírito Santo são enviados invisivelmente. Depreende-se do que acima foi exposto, que o Filho procede do Pai por via de conhecimento, segundo o qual Deus se conhece a si mesmo (c. XI). O Espírito Santo também procede do Pai e do Filho, por via de amor, segundo o qual Deus ama a si mesmo (c. XIX). Ora, foi ainda acima dito que (c. XXI), quando alguém se torna amante de Deus pelo Espírito Santo, o Espírito Santo habita nele. E também assim, de certo modo novo, está no homem, a saber, habitando no homem segundo um novo efeito seu. Este efeito da presença do Espírito Santo, o Espírito Santo recebe do Pai e do Filho, razão por que se diz que é enviado invisivelmente do Pai e do Filho. Por motivo semelhante se diz também que o Filho é enviado invisivelmente à mente humana, sendo então o homem constituído no conhecimento de Deus, de modo que deste conhecimento proceda o amor de Deus no homem. Donde se depreende que este modo de missão do Filho e do Espírito Santo não implica diminuição, mas somente processão de outro.

4. Igualmente, não fica o Espírito Santo excluído da divindade (c. XVI, 4), porque muitas vezes menciona-se o Pai e o Filho sem o Espírito Santo. Nem o fica o Filho, por se mencionar muitas vezes o Pai sem o Filho (c. VIII). Assim se expressando, a Sagrada Escritura tacitamente insinua que quando tudo aquilo que pertence à divindade foi dito de um dos três, deve-se entender de todos, porque são um só Deus. Ademais, nem se pode entender o Deus Pai sem o Verbo e o Amor, e vice-versa. Por isso, os três estão entendidos em um dos três. Eis por que, às vezes, é mencionado só o Filho no que é comum aos três, como se lê neste texto: *Nem conhece alguém ao Pai, senão o Filho* (Mt 11, 27), porque também o próprio Pai e o Espírito Santo conhecem o Pai. É também dito do Espírito Santo: *Ninguém conhece as coisas de Deus, senão o Espírito de Deus* (1Cor 2, 11). Mas, nem o Pai nem o Filho estão excluídos do conhecimento destas coisas divinas.

5. É também manifesto que não se pode demonstrar que o Espírito Santo seja criatura (c. XVI, 5) por se encontrarem na Sagrada Escritura referências a ele, pertencentes ao movimento, pois elas devem ser entendidas como metáforas. Aliás, a Escritura às vezes atribui movimento a Deus, como neste texto: *Quando ouviu a voz de Deus andando no paraíso* (Gn 3, 8); *Descerei para ver se terminaram a obra, com este clamor* (Gn 18, 21). Por isso, quando é dito que *o Espírito Santo movia-se sobre as águas*, este texto deve ser entendido segundo aquele modo que se diz que a vontade se inclina para o desejado, e o amor, para o amado. Muitos, no entanto, pretendem que este texto não se referia ao Espírito Santo, mas ao ar (cf. Basílio. Os seis dias. 2, 16; PG. 29, 42C-43B). Com efeito, o ar está naturalmente localizado sobre as águas, e para significar as suas múltiplas mudanças é dito: *movia-se sobre as águas*.

Está também escrito: *Derramarei o meu Espírito sobre toda carne*. Isto deve ser entendido no mesmo sentido com que é dito que o Espírito Santo é enviado do Pai ou do Filho para os homens, como seu viu acima. Por *derramar* entende-se a abundância do efeito do Espírito Santo, que não atinge um só, *mas* muitos; destes espalha-se ainda para muitos outros, como vemos nas coisas derramadas.

6. Também o que é dito no texto: *Tirarei do teu espírito e darei a eles* (cf. c. XVI, 6), não se refere à essência ou à pessoa do Espírito Santo, pois o Espírito Santo é invisível. Evidentemente refere-se aos seus efeitos, pelos quais ele habita em nós, os quais podem aumentar ou diminuir em nós, não, porém, no sentido de que aquilo que é tirado de um seja dado numericamente o mesmo a outro, como acontece nos corpos. Deve ser entendido no sentido de que algo semelhante cresce em um e decresce em outro. Aliás, não é necessário que o que cresce em um seja tirado do outro, porque as coisas espirituais podem, sem detrimento algum e simultaneamente, ser possuídas por muitos. Assim sendo, não se deve entender que fosse conveniente tirar de Moisés dons espirituais para serem dados a muitos. Deve ser entendido no sentido de atividade ou ofício, porque aquilo que inicialmente o Espírito Santo fizera só por meio de Moisés, fê-lo posteriormente por meio de muitos. Por isso, nem Eliseu pediu que fosse aumentado o Espírito Santo em duas substâncias ou pessoas, mas que os dois efeitos do Espírito Santo que se manifestaram em Elias, isto é, profecias e milagres, estivessem também em si. E também não é conveniente que um participe mais que outro dos efeitos do Espírito Santo, em duplo ou em outra qualquer proporção, pois a capacidade de cada um é limitada. No entanto, Eliseu não pediu aquilo por presunção, visando a superar o mestre nas obras espirituais.

7. Vê-se ainda que é costume da Sagrada Escritura transferir analogicamente para Deus as paixões da alma humana (c. XVI, 7). Assim, é dito no Salmo: *Deus ficou muito irado com o seu povo* (Sl 105, 40). Deus é aí dito irado por causa da semelhança do efeito. Com efeito, Deus pune, o que também fazem os irados. Donde, logo a seguir é dito: *E entregou-os às mãos dos povos* (ib. 41).

3597. — *a*) Patet etiam quod non potest ostendi Spiritus Sanctus esse creatura (3518) per hoc quod de ipso in Scriptura Sacra aliqua ad motum pertinentia dicta inveniuntur. Sunt enim accipienda metaphorice. Sic enim et Deo aliquando SCRIPTURA SACRA motum attribuit: ut est illud *Gen.* 3, 8, *Cum audissent vocem Domini deambulantis in paradiso; et* 18, 21, *Descendam, et videbo utrum clamorem opere compleverint*. Quod ergo dicitur, *Spiritus Domini ferebatur super aquas*, intelligendum est eo modo dictum esse sicut dicitur quod voluntas fertur in volitum, et amor in amatum. Quamvis et hoc QUIDAM non de Spiritu Sancto, sed de aëre intelligere velint, qui habet naturalem locum super aquam, unde ad eius multimodas transmutationes significandas, dictum est quod *ferebatur super aquas*.

b) Quod etiam dicitur, *Effundam de Spiritu meo super omnem carnem*, ea ratione dictum esse oportet intelligi qua Spiritus Sanctus dicitur mitti hominibus a Patre vel Filio, ut dictum est (3594). In verbo autem *effusionis* abundantia effectus Spiritus Sancti intelligitur; et quod non stabit in uno, sed ad plures deveniet, a quibus etiam quodammodo in alios derivetur, sicut patet in his quae corporaliter effunduntur.

3598. — *a*) Similiter autem quod dicitur (3519), *Auferam de spiritu tuo tradamque eis*, non ad ipsam essentiam seu personam Spiritus Sancti referendum est, cum indivisibilis sit: sed ad ipsius effectus, secundum quos in nobis habitat, qui in homine possunt augeri et minui; non tamen ita quod id quod subtrahitur uni, idem numero alteri conferatur sicut in rebus corporalibus accidit; sed quia aliquid simile potest accrescere uni in quo alii decrescit. Nec tamen requiritur quod ad hoc quod accrescat uni, alteri subtrahatur: quia res spiritualis potest simul absque detrimento cuiuslibet a pluribus possideri. Unde nec intelligendum est quod de donis spiritualibus oportuerit aliquid subtrahi Moysi ad hoc quod aliis conferretur, sed ad actum sive ad officium referendum est: quia quod Spiritus Sanctus prius per solum Moysen effecerat, postea per plures implevit.

b) Sic etiam nec Elisaeus petiit ut Spiritus Sancti essentia seu persona duplicata augeretur: sed ut duos effectus Spiritus Sancti qui fuerant in Elia, scilicet prophetia et operatio miraculorum, essent etiam in ipso.

c) Quamvis etiam non sit inconveniens quod effectum Spiritus Sancti unus alio abundantius participet, secundum duplam vel quantamcumque aliam proportionem: cum mensura utriusque sit finita. Non tamen hoc praesumpsisset Elisaeus petere, ut in effectu spirituali superaret magistrum.

3599. — Patet etiam ex consuetudine SACRAE SCRIPTURAE (3520) quod per quandam similitudinem humani animi passiones transferuntur in Deum: sicut dicitur in *Psalmo*: *Iratus est furore Dominus in populum suum*. Dicitur enim Deus iratus per similitudinem effectus: punit enim, quod et irati faciunt; unde et ibidem subditur: *Et tradidit eos in manus gentium*. — Sic et Spiritus Sanctus

contristari dicitur per similitudinem effectus: deserit enim peccatores, sicut contristati deserunt contristantes.

3600. — Est etiam consuetus modus loquendi in SACRA SCRIPTURA (3521) ut illud Deo attribuatur quod in homine facit: secundum illud *Gen.* 22, 12: *Nunc cognovi quod* timeas Dominum, idest, *nunc cognoscere feci*. Et hoc modo dicitur quod Spiritus Sanctus *postulat*, quia postulantes facit: facit enim amorem Dei in cordibus nostris, ex quo desideramus ipso frui, et desiderantes postulamus.

3601. — Cum autem Spiritus Sanctus (3522) procedat per modum amoris quo seipsum Deus amat; eodem autem amore Deus se et alia propter suam bonitatem amat: manifestum est quod ad Spiritum Sanctum pertinet amor quo Deus nos amat. Similiter etiam et amor quo nos Deum amamus: cum nos Dei faciat amatores, ut ex dictis patet (cap. 21). Et quantum ad utrumque, Spiritui Sancto competit *donari*. Ratione quidem amoris quo Deus nos amat, eo modo loquendi quo unusquisque dicitur *dare amorem suum* alicui cum eum amare incipit: — quamvis Deus neminem ex tempore amare incipiat, si respiciatur ad voluntatem divinam qua nos amat; effectus tamen sui amoris ex tempore causatur in aliquo, cum eum ad se trahit. Ratione autem amoris quo nos Deum amamus, quia hunc amorem Spiritus Sanctus facit in nobis: unde secundum hunc amorem in nobis habitat, ut ex dictis (cap. 21) patet, et sic eum habemus ut cuius ope fruimur. Et quia hoc est Spiritui Sancto a Patre et Filio, quod per amorem quem in nobis causat, in nobis sit et habeatur a nobis, convenienter dicitur a Patre et Filio nobis *dari*. Nec per hoc Patre et Filio minor ostenditur: sed ab ipsis habet originem. Dicitur etiam et a seipso dari nobis, inquantum amorem secundum quem nos inhabitat, simul cum Patre et Filio in nobis causat.

3602. — Quamvis autem Spiritus Sanctus verus sit Deus (3523), et veram naturam divinam habeat a Patre et Filio, non tamen oportet quod filius sit. Filius enim dicitur aliquis ex eo quod genitus est: unde, si res aliqua naturam alterius ab eo acciperet non per genituram, sed per alium quemcumque modum, ratione filiationis careret; ut puta si aliquis homo, virtute sibi divinitus ad hoc concessa, faceret hominem ex aliqua sui corporis parte, vel etiam exteriori modo, sicut facit artificiata, productus homo producentis filius non diceretur, quia non procederet ab eo ut natus. Processio autem Spiritus Sancti rationem nativitatis non habet, ut supra (cap. 19) ostensum est. Unde Spiritus Sanctus, licet a Patre et Filio divinam naturam habeat, non tamen eorum filius dici potest.

3603. — Quod autem in sola natura divina (3524) pluribus modis natura communicatur, rationabile est. Quia in solo Deo eius operatio est suum esse. Unde, cum in eo, sicut in qualibet intellectuali natura, sit in-

Por isso, diz-se que o Espírito Santo se entristece devido à semelhança do efeito, pois abandona os pecadores, como os entristecidos abandonam os que os entristecem.

8. É também maneira de se expressar da Sagrada Escritura atribuindo a Deus o que ele faz no homem (c. XVI, 8). Veja-se este texto: *Agora conheci que temos o Senhor* (Gn 22, 12). O sentido é: *agora fiz conhecer*. E segundo esta maneira de se expressar diz-se que o Espírito Santo *postula*, o que quer dizer: *faz que se postule*. Ora, ele produz o amor de Deus em nossos corações, pelo qual desejamos fruí-lo e, o desejando, postulamos.

9. Sendo que o Espírito Santo procede por via de amor (c. XVI, 9), com o qual Deus ama a si mesmo e as outras coisas devido à sua bondade, é manifesto que é próprio do Espírito Santo o amor com que Deus nos ama, tal como também o amor com que amamos Deus, porque ele nos faz amantes de Deus, como se depreende do que foi dito (c. XXI). E quanto a ambos compete ao Espírito Santo *ser dado*. Primeiramente, em razão do amor com que Deus nos ama, segundo aquele modo de falar que se diz que um homem dá o seu amor a outro quando começa a amá-lo, embora Deus não comece a amar alguém no tempo, se for considerada a vontade de Deus com que nos ama; mas o efeito do seu amor opera-se no tempo, quando Deus atrai o homem a si. Em segundo lugar, em razão do amor com que amamos Deus, porque este amor é produzido em nós pelo Espírito Santo. Conseqüentemente, por este amor o Espírito Santo habita em nós, como se depreende do acima exposto (c. XXI), e o possuímos então como usufruindo do seu auxílio. E como estar em nós e ser possuído por nós, mediante o amor que causa em nós, vem do Pai e do Filho para o Espírito Santo, convenientemente se diz que *nos é dado* pelo Pai e pelo Filho. Nem por isso torna-se menor que o Pai e que o Filho, mas antes mostra que deles tem a sua origem. Diz-se também que nos é dado por si mesmo, enquanto causa o amor, segundo o qual em nós habita, juntamente com o Pai e o Filho.

10. Embora o Espírito Santo seja verdadeiro Deus (c. XVI), e receba a verdadeira natureza divina do Pai e do Filho, contudo, não convém que seja Filho. Com efeito, o Filho se diz de alguém porque é gerado. Por isso, se uma coisa recebe a natureza de outra não por geração, mas por outro modo qualquer, falta-lhe a razão de filiação. Por exemplo: se um homem, por uma virtude divina que para tal lhe tenha sido dada, produzisse outro homem de alguma parte do seu corpo, ou mesmo de uma coisa externa, como faz nas obras artificiais, o homem assim produzido não se chamaria filho, porque do outro não veio como nascido. Ora, a processão do Espírito Santo não tem natureza de nascimento, como acima foi demonstrado (c. XIX). Por isso, embora o Espírito Santo receba do Pai e do Filho a natureza, contudo não pode ser dito filho de Deus.

11. E é razoável que somente na natureza divina uma natureza se comunique de diversos modos, porque somente em Deus a operação identifica-se com o ser (c. XVI). Por isso, como em Deus, como também em qualquer natureza intelectual, há intelecção e volição, aquilo

que Deus procede por via de intelecto como Verbo, ou, por via de amor ou de vontade como Amor, deve ser divino e ser Deus. E, assim, o Filho e o Espírito são verdadeiro Deus.

12. O que até aqui foi dito refere-se à divindade do Espírito Santo. Outras dificuldades a respeito da sua processão devem ser consideradas segundo o que foi dito a respeito do nascimento do Filho (cc. XIII-XIV).

telligere et velle, id quod procedit in eo per modum intellectus ut Verbum, aut amoris et voluntatis ut Amor, oportet quod habet esse divinum, et sit Deus. Et sic tam Filius quam Spiritus Sanctus est verus Deus.

3604. — Haec igitur de Spiritus Sancti divinitate dicta sint. Alia vero quae circa eius processionem difficultatem habent, ex his quae de nativitate Filii dicta sunt (capp. 13, 14), considerare oportet.

CAPÍTULO XXIV
O ESPÍRITO SANTO PROCEDE DO FILHO

1. Apareceram alguns afirmando erros sobre o Espírito Santo, dizendo que o Espírito Santo não procede do Filho. Eis porque convém demonstrar que o Espírito Santo procede do Filho.

Com efeito, depreende-se da Sagrada Escritura que o Espírito Santo vem do Filho, quando se lê: *Quem não tem o Espírito de Cristo não lhe pertence* (Rm 8, 9). No entanto, para que não se diga que um é o Espírito que procede do Pai e outro, o do Filho, as próprias palavras do Apóstolo afirmam que o mesmo Espírito vem do Pai e do Filho, pois o texto aduzido: *Se alguém não tem o Espírito de Cristo não lhe pertence*, vem após este: *Se o Espírito de Deus habita em nós, etc.*

Não se pode, porém, dizer que o Espírito Santo é Espírito de Cristo, somente porque Cristo o possui como homem, tendo como fundamento este texto: *Jesus, cheio de Espírito Santo, voltou do Jordão* (Lc 4, 1). Ora, está escrito pelo Apóstolo: *Porque sois filhos de Deus, enviou Deus o seu Espírito em nossos corações, clamando: Abba, Pai* (Gl 4, 6). Logo, o Espírito Santo nos faz filhos de Deus, enquanto é Espírito do Filho de Deus. Ora, somos filhos adotivos de Deus pela semelhança com o Filho natural de Deus, segundo está escrito: *Porque os que conheceu, antes predestinou-os a serem segundo a imagem do seu Filho, para que este seja o primogênito de muitos irmãos* (Rm 8, 29). Assim, pois, o Espírito Santo é Espírito de Cristo, enquanto é Filho natural de Deus.

Por conseguinte, o Espírito Santo não pode ser dito Espírito do Filho de Deus segundo outra consideração que a de certa origem, porque na divindade só há esta distinção. Logo, é necessário afirmar que o Espírito Santo deve ser dito do Filho, porque procede do Filho.

2. Além disso, o Espírito é enviado do Filho, segundo está escrito: *Quando vier o Paráclito, que vos enviarei do Pai* (Jo 15, 26). Ora, quem envia tem algum poder sobre o enviado. Por conseguinte, deve-se dizer que o Filho tem algum poder relativamente ao Espírito Santo, não poder de domínio, nem de superioridade, mas só de

CAP. XXIV. - Quod spiritus sanctus procedat a filio.

Loci congr. - I *Sent.* dist. 11, aa. 1-4; dist. 12, aa. 2-3; dist. 29, a. 4; *Pot.* q. 10, aa. 4, 5; I, q. 36, aa. 2-4; *Ration.* cap. 4 (964-971); *Errores Graec.* II, cap. 10 (1095), 11 (1096), 27-32; *Ioan.* XV, lect. 5 (2063-2065); XVI, lect. 4 (2114-2115); *Comp.* cap. 49 (86).

3605. — Quidam vero circa Spiritus Sancti processionem errare inveniuntur, dicentes Spiritum Sanctum a Filio non procedere. Et ideo ostendendum est Spiritum Sanctum a Filio procedere.

3606. — *a*) Manifestum est enim ex Sacra Scriptura quod Spiritus Sanctus est Spiritus Filii: dicitur enim *Rom.* 8, 9: *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius.*

b) Sed ne aliquis posset dicere quod alius sit Spiritus qui procedit a Patre, et alius qui est Filii, ostenditur ex verbis eiusdem Apostoli quod idem Spiritus Sanctus sit Patris et Filii. Nam hoc quod inductum est, *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius*, subiunxit postquam dixerat, *Si Spiritus Dei habitat in nobis*, etc.

c) Non autem potest dici Spiritus Sanctus esse Spiritus Christi ex hoc solo quod eum habuit tanquam homo, secundum illud Luc. 4, 1, *Iesus, plenus Spiritu Sancto, regressus est a Iordane.* Dicitur enim *Galat.* 4, 6: *Quoniam estis filii* Dei, *misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem, Abba (Pater)*. Ex hoc ergo Spiritus Sanctus nos facit filios Dei, inquantum est Spiritus Filii Dei. Efficimur autem filii Dei adoptivi per assimilationem ad Filium Dei naturalem: secundum illud *Rom.* 8, 29: *Quos praescivit, et praedestinavit fieri conformes imaginis Filii* eius, *ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Sic igitur est Spiritus Sanctus Spiritus Christi, inquantum est Filius Dei naturalis.

d) Non potest autem secundum aliam habitudinem Spiritus Sanctus dici Spiritus Filii Dei nisi secundum aliquam originem: quia haec sola distinctio in divinis invenitur. Necesse est igitur dicere quod Spiritus Sanctus sic sit Filii quod ab eo procedat.

3607. — Item. Spiritus Sanctus a Filio mittitur: secundum illud Ioan. 15, 26: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre.* Mittens autem auctoritatem aliquam habet in missum. Oportet igitur dicere quod Filius habeat aliquam auctoritatem respectu Spiritus Sancti. Non autem dominii vel ma-

ioritatis, sed secundum solam originem. Sic igitur Spiritus Sanctus est a Filio.

a) Si quis autem dicat quod etiam Filius mittitur a Spiritu Sancto, quia dicitur LUC. 4, 18-21, quod Dominus dixit in se impletum illud ISAIAE, *Spiritus Domini super me, evangelizare pauperibus misit me:*

b) sed considerandum est quod Filius a Spiritu Sancto mittitur secundum naturam assumptam. Spiritus autem Sanctus non assumpsit naturam creatam, ut secundum eam possit dici missus a Filio, vel Filius habere auctoritatem respectu ipsius. Relinquitur igitur quod respectu personae aeternae Filius super Spiritum Sanctum auctoritatem habeat.

3608. — Amplius. IOAN. 16, 14, dicit Filius de Spiritu Sancto: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet.* Non autem potest dici quod accipiat id quod est Filii, non tamen accipiat a Filio: utputa si dicatur quod accipiat essentiam divinam, quae est Filii a Patre; unde et subditur, 15 *Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt. Propterea dixi vobis quia de meo accipiet:* — si enim omnia quae Patris sunt et Filii sunt, oportet quod auctoritas Patris, secundum quam est principium Spiritus Sancti, sit et Filii. Sicut ergo Spiritus Sanctus accipit de eo quod est Patris a Patre, ita accipit de eo quod est Filii a Filio.

3609. — Ad hoc etiam induci possunt auctoritates doctorum Ecclesiae, etiam Graecorum.

a) Dicit enim ATHANASIUS: *Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens.*

b) CYRILLUS etiam, in Epistola sua, quam Synodus Chalcedonensis recepit, dicit: *Spiritus Veritatis nominatur et est Spiritus Veritatis et profluit ab eo, sicut denique et ex Deo Patre.*

c) DIDYMUS etiam dicit, in libro *de Spiritu Sancto: Neque quid est aliud Filius exceptis his quae ei dantur a Patre; neque alia est Spiritus Sancti substantia praeter id quod ei datur a Filio.*

3610. — *a*) Ridiculosum est autem quod quidam concedunt Spiritum Sanctum *esse a Filio, vel* profluere ab ipso, *sed non* procedere ab ipso.

b) Verbum enim *processionis* inter omnia quae ad originem pertinent, magis invenitur esse commune: quicquid enim quocumque modo est ab aliquo, ab ipso procedere dicimus. Et quia divina melius per communia quam per specialia designantur, verbum *processionis* in origine divinarum personarum maxime est accommodum. Unde si concedatur quod Spiritus Sanctus *sit a Filio,* vel *profluat ab eo,* sequitur quod *ab eo procedat.*

3611. — Item. Habetur in determinatione Quinti Concilii: *Sequimur per omnia sanctos patres et doctores Ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium Theologum et Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Ioannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Proclum: et suscipimus omnia quae de recta fide et condamnatione haereticorum exposuerunt.* Manifestum est autem ex multis auctoritatibus AUGU-

origem. Eis por que o Espírito Santo vem do Filho.

No entanto, se se disser que também o Filho é enviado pelo Espírito Santo, porque está no Evangelho que o Senhor atribui a si o que foi dito de Isaías: *O Espírito do Senhor está sobre mim, e me enviou para evangelizar os pobres* (Lc. 18, 21), deve-se atender que o Filho é enviado pelo Espírito Santo segundo a natureza assumida. Ora, o Espírito Santo não assumiu natureza criada alguma, para que, quanto a ela, possa ser dito enviado pelo Filho, ou que tenha o Filho algum poder sobre ele. Conclui-se, pois, que é segundo a sua pessoa eterna que o Filho tem autoridade sobre o Espírito Santo.

3. Além disso, lê-se no Evangelho a respeito do Espírito Santo: *Ele me glorificará porque de mim recebeu* (Jo, 16, 14). Ora, não se pode dizer que se recebe alguma coisa que pertença ao Filho sem a receber do Filho, como se dissesse que recebe do Pai a essência divina pertencente ao Filho. Por isso, vem em seguida: *Tudo que o Pai tem é meu e, por isso, vos disse que receberá de mim* (Jo 16, 15). Ora, se tudo o que é do Pai é do Filho, também é preciso que o poder do Pai, enquanto princípio do Espírito Santo, seja do Filho. Logo, o Espírito Santo recebe do Pai o que pertence ao Pai, e do Filho, o que pertence ao Filho.

4. Para comprovar isto podem ser aduzidos testemunhos dos doutores da Igreja e até dos doutores gregos.

Com efeito, diz Atanásio: *O Espírito Santo vem do Pai e do Filho, sem ser gerado, nem criado, nem feito, mas, como procedente* (Símbolo "Quicumque"). Também Cirilo, na sua epístola, aceita pelo Concílio de Calcedônia, diz: *É chamado de Espírito da verdade, e é Espírito da verdade, e eflui dele, como também de Deus Pai* (Epístola synodica, PG 77, 117C). E Dídimo assim escreve: *Nem outra coisa é o Filho senão o que lhe deu o Pai; nem outra coisa é o Espírito Santo além daquilo que lhe deu o Filho* (Sobre o Espírito Santo. Trad. S. Jerônimo. PL 23, 135A).

5. É pois ridículo que alguns concedam que o Espírito Santo vem do Filho, ou que dele flui, mas, no entato, dele não procede. Ora, o termo *processão* mostra-se, entre os demais que designam origem, como o mais comum, pois tudo aquilo que de alguma maneira vem de outro, dizemos que dele procede. E como as realidades divinas são mais bem designadas pelos termos comuns do que pelos termos particulares, o termo *processão* é o mais adequado para designar a origem das pessoas divinas. Logo, concedido que o Espírito Santo vem do Filho, ou que dele promana, resulta que *procede do Filho*.

6. Além disso, o mesmo está definido no Quinto Concílio, nestes termos: *Seguimos tudo quanto afirmaram os santos padres e doutores da Igreja – Atanásio, Hilário, Basílio, Gregório, o Teólogo, e Gregório de Nissa, Ambrósio, Agostinho, Teófilo, João de Constantinopla, Cirilo, Leão, Procul – e aceitamos tudo o que expressaram sobre a verdadeira fé e sobre a condenação dos heréticos* (Mansi, Conc. IX, C. 183 AB). E ainda está claramente dito em muitos textos de Agostinho, máxime nos seus livros *Sobre a Trintade*, e *Comentário ao Evangelho de S.*

João, que o Espírito Santo procede do Filho. Logo, é necessário conceder que o Espírito Santo vem do Filho, como também, do Pai.

7. Prova-se ainda esta verdade mediante argumentos evidentes. Com efeito, afora a distinção material, que não pode haver nas pessoas divinas, não se encontra nas coisas senão distinção de oposição. Isto porque as coisas, que de modo algum não se distinguem entre si por oposição, podem simultaneamente estar no mesmo sujeito e, por isso, mediante elas não se efetua distinção. Por exemplo: a cor branca e a figura triangular, embora diversas, porque não se opõem, podem estar no mesmo sujeito. É preciso, portanto, supor, segundo o testemunho da fé católica, que o Espírito Santo se distingue do Filho, pois, em caso contrário, não haveria Trindade, mas dualidade de pessoas. Logo, é necessário que essa distinção se faça por oposição. Não, porém, por oposição de *afirmação* e *negação*, porque, então, distinguir-se-iam como o ente do não-ente. Nem por oposição *de privação* ou de *hábito*, porque, então, distinguir-se-iam como o perfeito do imperfeito. Nem, ainda, por *oposição de contrariedade*, porque assim distinguem-se as coisas que possuem formas diversas, pois contrariedade, segundo ensina o Filósofo (X Metafísica 9, 1058b; Cmt. 11, 2131), *é diferença quanto à forma*. Ora, esta diferença não convém estar nas coisas divinas, pois na divindade há uma única forma, com também uma única essência, segundo diz o Apóstolo a respeito do Filho: *que tendo a forma de Deus* (Fl 2, 6), isto é, do Pai.

Resta, pois, que uma pessoa divina não se distingue da outra senão por *oposição de relação*: O Filho distingue-se do Pai pela oposição relativa de pai e filho, pois, nas coisas divinas, não pode haver outra oposição relativa que a de origem. Ora, a oposição relativa fundamenta-se ou na *quantidade*, como duplo e metade; ou na *ação e passividade*, como senhor e servo, movente e movido, pai e filho. Quanto às oposições relativas fundamentadas na quantidade, umas fundamentam-se em quantidades diversas, como *duplo e metade, maior e menor*; outras, na unidade, como *idêntico* que significa a mesma substância, *igual*, que significa unidade quantitativa, e *semelhante*, que significa unidade qualitativa.

Ora, as pessoas divinas não podem se distinguir pelas relações fundamentadas na diversidade quantitativa, porque, então seria afastada a igualdade das três pessoas; nem sobre as relações fundamentadas no *uno*, porque tais relações, longe de causarem distinção, conferem maior unidade, embora, às vezes, suponham a distinção.

Em todas relações fundamentadas na *ação e passividade*, sempre um dos relativos está como sujeito e desigual quanto à potência, não acontecendo isto só nas relações de *origem*, nas quais não se vê diminuição alguma, porque nelas se encontra algo que produz o semelhante e igual, segundo a natureza e potência. Resta, pois, que as pessoas divinas não podem se distinguir entre si senão pela *oposição relativa segundo a origem*.

STINI, et praecipue in libro *de Trinitate*, et *super Ioannem*, quod Spiritus Sanctus sit a Filio. Oportet igitur concedi quod Spiritus Sanctus sit a Filio sicut et a Patre.

3612. — *a*) Hoc etiam evidentibus rationibus apparet. In rebus enim, remota materiali distinctione, quae in divinis personis locum habere non potest, non inveniuntur aliqua distingui nisi per aliquam oppositionem. Quae enim nullam oppositionem habent ad invicem, simul esse possunt in eodem, unde per ea distinctio causari non potest: album enim et triangulare, licet diversa sint, quia tamen non opponuntur, in eodem esse contingit. Oportet autem supponere, secundum FIDEI CATHOLICAE documenta, quod Spiritus Sanctus a Filio distinguatur: aliter enim non esset trinitas, sed dualitas in personis. Oportet igitur huiusmodi distinctionem per aliquam oppositionem fieri.

b) Non autem oppositione *affirmationis et negationis*: quia sic distinguuntur entia a non entibus.

c) Nec etiam oppositione *privationis et habitus*: quia sic distinguuntur perfecta ab imperfectis.

d) Neque etiam oppositione *contrarietatis*. Quia sic distinguuntur quae sunt secundum formam diversa: nam contrarietas, ut PHILOSOPHI docent, est *differentia secundum formam*. Quae quidem differentia divinis personis non convenit, cum earum sit una forma, sicut una essentia: secundum illud APOSTOLI, *Philipp.* 2, 6, de Filio dicentis, *qui cum in forma Dei esset*, scilicet Patris.

e) Relinquitur igitur unam personam divinam ab alia non distingui nisi oppositione *relationis*: sic enim Filius a Patre distinguitur secundum oppositionem relativam patris et filii. Non enim in divinis personis alia relativa oppositio esse potest nisi secundum originem.

f) Nam relative opposita vel supra *quantitatem* fundatur, ut duplum et dimidium; vel super *actionem et passionem*, ut dominus et servus, movens et motum, pater et filius.

Rursus, relativorum quae super quantitatem fundantur, quaedam fundantur super diversam quantitatem, ut *duplum et dimidium, maius et minus*; quaedam super ipsam unitatem, ut *idem*, quod significat unum in substantia; et *aequale*, quod significat unum in quantitate; et *simile*, quod significat unum in qualitate.

g) Divinae igitur personae distingui non possunt relationibus fundatis super diversitatem *quantitatis*: quia sic tolleretur trium personarum aequalitas.

Neque iterum relationibus quae fundantur super *unum*: quia huiusmodi relationes distinctionem non causant, immo magis ad convenientiam pertinere inveniuntur, etsi forte aliqua eorum distinctionem praesupponunt.

In relationibus vero omnibus super *actionem vel passionem* fundatis, semper alterum est ut subiectum, et inaequale secundum virtutem, nisi solum in relationibus *originis*, in quibus nulla minoratio designatur, eo quod invenitur aliquid producere sibi simile et aequale secundum naturam et virtutem.

Relinquitur igitur quod divinae personae

distingui non possunt nisi *oppositione relativa secundum originem.*

h) Oportet igitur quod, si Spiritus Sanctus a Filio distinguitur, quod sit ab eo: non enim est dicere quod Filius sit a Spiritu Sancto, cum Spiritus Sanctus magis Filii esse dicatur, et a Filio detur.

3613. — Item. A Patre est Filius et Spiritus Sanctus. Oportet igitur Patrem referri et ad Filium et ad Spiritum Sanctum ut principium ad id quod est a principio. Refertur autem ad Filium ratione paternitatis, non autem ad Spiritum Sanctum: quia tunc Spiritus Sanctus esset filius; paternitas enim non dicitur nisi ad filium. Oportet igitur in Patre esse aliam relationem qua referatur ad Spiritum Sanctum, et vocetur *spiratio.* Similiter, cum in Filio sit quaedam relatio qua refertur ad Patrem, quae dicitur *filiatio,* oportet quod in Spiritu Sancto sit etiam alia relatio qua referatur ad Patrem, et dicatur *processio.* Et sic secundum originem Filii a Patre sint duae relationes, una in originante, alia in originato, scilicet *paternitas* et *filiatio;* et aliae duae ex parte originis Spiritus Sancti, scilicet *spiratio* et *processio.* Paternitas igitur et spiratio non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris pertinent: quia non habent oppositionem ad invicem. Neque igitur filiatio et processio duas personas constituerent, sed ad unam pertinerent, nisi haberent oppositionem ad invicem. Non est autem dare aliam oppositionem nisi secundum originem. Oportet igitur quod sit oppositio originis inter Filium et Spiritum Sanctum, ita quod unus sit ab alio.

3614. — Adhuc. Quaecumque conveniunt in aliquo communi, si distinguantur ad invicem, oportet quod distinguantur secundum aliquas differentias per se, et non per accidens, pertinentes ad illud commune: sicut homo et equus conveniunt in *animali,* et distinguuntur ab invicem, non per album et nigrum, quae se habent per accidens ad animal, sed per rationale et irrationale, quae per se ad animal pertinent; quia, cum animal sit quod habet animam, oportet quod hoc distinguatur per hoc quod est habere animam talem vel talem, utputa rationalem vel irrationalem. Manifestum est autem quod Filius et Spiritus Sanctus conveniunt in hoc quod est *esse ab alio,* quia uterque est a Patre: et secundum hoc Pater convenienter differt ab utroque, inquantum est innascibilis. Si igitur Spiritus Sanctus distinguatur a Filio, oportet quod hoc sit per differentias quae per se dividant hoc quod est *ens ab alio.* Quae quidem non possunt esse nisi differentiae eiusdem generis scilicet ad originem pertinentes, ut unus eorum sit ab alio. Relinquitur igitur quod ad hoc quod Spiritus Sanctus distinguatur a Filio, necesse est quod sit a Filio.

3615. — Amplius. Si quis dicat Spiritum Sanctum distingui a Filio, non quia sit a Filio, sed propter diversam originem utriusque a Patre: — in idem hoc realiter redire necesse est. Si enim Spiritus Sanctus est alius a Filio, oportet quod alia sit origo vel processio utriusque. Duae autem origines non possunt distingui nisi per terminum, vel principium,

Logo, se o Espírito Santo se distingue do Filho, é necessário que venha do Filho. Não se deve, porém, dizer que o Filho vem do Espírito Santo, porque antes se deve dizer que o Espírito Santo é do Filho e que é dado pelo Filho.

8. Além disso, do Pai vêm o Filho e o Espírito Santo. Por isso, é necessário que o Pai se relacione com o Filho e com o Espírito Santo como o princípio se relaciona com aquilo que dele vem. Ora, o Pai é referido ao Filho em razão da paternidade; não, porém, ao Espírito Santo, pois, se ao Espírito Santo se referisse em razão da paternidade, o Espírito Santo seria filho, porque paternidade só se diz em relação ao filho. Por isso, deve haver no Pai uma outra relação segundo a qual se refere ao Espírito Santo, e esta relação se chama *expiração.* Do mesmo modo, como há no Filho uma relação segundo a qual refere-se ao Pai, chamada *filiação,* assim também deve haver no Espírito Santo outra relação segundo a qual se refere ao Pai, que se chama *processão.* Assim sendo, há duas relações no modo como o Filho se origina do Pai, uma no genitor e outra no gerado, a saber: *paternidade* e *filiação*; e outras duas no modo como o Espírito Santo se origina, a saber: *expiração* e *processão.* Paternidade e expiração não constituem duas pessoas, mas pertencem à única pessoa do Pai, porque não há entre elas oposição. Também se a filiação e a processão não tivessem oposição entre si, não constituiriam duas pessoas, pois se refeririam a uma só. Ora, não se deve dar outra oposição que a de origem. Logo, deve haver oposição de origem entre o Filho e o Espírito Santo, de modo que um venha do outro.

9. Além disso, todas as coisas que convêm em algo comum, havendo distinção entre elas, devem se distinguir segundo algumas diferenças essenciais, e não acidentais, e que pertencem ao que é comum. Por exemplo, homem e cavalo convêm no gênero animal, e se distinguem não pela cor negra ou branca, que se atribuem acidentalmente ao animal, mas por racional e irracional, que pertencem essencialmente a animal. Isto porque, como animal é o que tem alma, homem e cavalo distinguir-se-ão por esta ou aquela alma, isto é, racional e irracional. Ora, é manifesto que o Filho e o Espírito Santo convêm em *vir de outro,* porque vem do Pai, e, segundo isto, o Pai convenientemente se distingue de ambos, enquanto é não originado. Por isso, se o Espírito Santo distingue-se do Filho, convém que esta distinção seja feita pelas diferenças que essencialmente dividem aquilo que é *ente vindo do outro.* Ora, essas diferenças só podem ser do mesmo gênero, isto é, pertencentes à origem, de modo que um deles venha do outro. Resulta, pois, que para haver distinção entre o Espírito Santo e o Filho, deve o Espírito Santo vir do Filho.

10. Além disso, se alguém afirmar que o Espírito Santo se distingue do Filho, não porque venha do Filho, mas em razão da origem diversa que um e outro tem do Pai, voltaremos ao mesmo. Com efeito, se o Espírito Santo é distinto do Filho, convém também que a origem de ambos, ou processão, seja distinta. Ora, duas origens só se distinguem ou pelo termo, ou pelo princípio ou

pelo sujeito. Ora, a origem do cavalo distingue-se da do boi pelo termo, porque ambas as origens terminam em naturezas especificamente diversas. Distinguem-se pelo princípio, se supusermos que na mesma espécie animal uns sejam gerados só pela virtude ativa do sol, e outros, juntamente com esta virtude, também pela virtude ativa do sêmen. Distinguem-se pelo sujeito, como quando a geração de um e outro cavalo se diferencia enquanto a natureza específica é recebida em matérias distintas. Ora, esta distinção pelo sujeito não é possível haver nas pessoas divinas, porque elas são totalmente imateriais. Não é também possível pelo termo, se assim seja lícito falar, haver distinção das processões, porque a única e mesma natureza divina que recebe o Filho, ao nascer, recebe-a o Espírito Santo ao proceder. Resulta, pois, que a distinção por origem entre o Espírito Santo e o Filho só podem ser pelo princípio. Ora, é conhecido o princípio de origem do Filho, que é só o Pai. Por isso, se o princípio da origem do Espírito Santo é só o Pai, não haverá outra processão, a do Espírito Santo, distinta da do Filho e, assim, nem o Espírito Santo distinguir-se-á do Filho. Logo, para haver outras processões e outros procedentes, deve-se dizer que o Espírito Santo não vem só do Pai, mas do Pai e do Filho.

11. Se, porém, alguém insistir dizendo que as processões se distinguem pelo princípio, enquanto o Pai produz o Filho por via de intelecto, como Verbo, e enquanto produz o Espírito Santo por via de vontade, como Amor: – de acordo com esta consideração dever-se-ia também dizer que as duas processões e os dois procedentes distinguem-se segundo a distinção de intelecto e vontade em Deus Pai. Contudo, o intelecto e a vontade em Deus Pai não se distinguem realmente, mas só por distinção de razão, como acima foi demonstrado (l. I, cc. XLV LXXIII). Disto resultará que as duas processões e os dois procedentes só se diferenciarão por distinção de razão. Ora, as coisas que se distinguem só por distinção de razão predicam-se mutuamente; e se deverá dizer que a vontade divina é o seu intelecto, e vice-versa. Logo, será verdadeiro dizer que o Espírito Santo é o Filho, e vice-versa, o que é próprio da impiedade sabeliana (c. V). Por isso, não é suficiente afirmar, no tocante à distinção entre o Espírito Santo e o Filho, que o Espírito Santo procede por via de vontade, e o Filho, por via de intelecto, a não ser que com isto também se entenda que o Espírito Santo vem do Filho.

12. Além disso, ao se dizer que o Espírito Santo procede por via de vontade e que o Filho procede por via de intelecto, resulta que o Espírito Santo vem do Filho, pois o amor procede do verbo, porque não podemos amar uma coisa sem que a tenhamos antes concebido pelo verbo do coração.

13. Além disso, ao se considerarem as diversas espécies das coisas, encontrar-se-á nelas uma certa ordem, enquanto os viventes superam os não viventes; os animais, às plantas; e o homem a todos os animais e verificar-se-á ainda que em cada ordem há graus diversos, segundo a diversidade das espécies. Por isso, Platão afirmou que as espécies das coisas são números, que as fa-

vel subiectum. Sicut origo equi differt ab origine bovis ex parte termini: secundum quod hae duae origines terminantur ad naturas specie diversas. Ex parte autem principii: ut si supponamus in eadem specie animalis quaedam generari ex virtute activa solis tantum; quaedam autem, simul cum hac, ex virtute activa seminis. Ex parte vero subiecti, differt generatio huius equi et illius secundum quod natura speciei in diversa materia recipitur. Haec autem distinctio quae est ex parte subiecti, in divinis personis locum habere non potest: cum sint omnino immateriales. Similiter etiam ex parte termini, ut ita liceat loqui, non potest esse processionum distinctio: quia unam et eandem divinam naturam quam accipit Filius nascendo, accipit Spiritus Sanctus procedendo. Relinquitur igitur quod utriusque originis distinctio esse non potest nisi ex parte principii. Manifestum est autem quod principium originis Filii est Pater solus. Si igitur processionis Spiritus Sancti principium sit solus Pater; non erit alia processio Spiritus Sancti a generatione Filii: et sic nec Spiritus Sanctus distinctus a Filio. Ad hoc igitur quod sint aliae processiones et alii procedentes, necesse est dicere quod Spiritus Sanctus non sit a solo Patre, sed a Patre et Filio.

3616. — Si quis vero iterum dicat quod differunt processiones secundum principium inquantum Pater producit Filium per modum intellectus ut Verbum, Spiritum autem Sanctum per modum voluntatis quasi Amorem: — secundum hoc oportebit dici quod secundum differentiam voluntatis et intellectus in Deo Patre distinguantur duae processiones et duo procedentes. Sed voluntas et intellectus in Deo Patre non distinguuntur secundum rem, sed solum secundum rationem: ut in primo libro ostensum est (capp. 45, 73). Sequitur igitur quod duae processiones et duo procedentes differant solum ratione. Ea vero quae solum ratione differunt, de se invicem praedicantur: verum enim dicetur quod divina voluntas est intellectus eius, et e converso. Verum ergo, erit dicere quod Spiritus Sanctus est Filius et e converso: quod est Sabellianae impietatis (supra, cap. 5). Non igitur sufficit ad distinctionem Spiritus Sancti et Filii dicere quod Filius procedat per modum intellectus, et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, nisi cum hoc dicatur quod Spiritus Sanctus sit a Filio.

3617. — Praeterea. Ex hoc ipso quod dicitur quod Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis, et Filius per modum intellectus, sequitur quod Spiritus Sanctus sit a Filio. Nam amor procedit a verbo: eo quod nihil amare possumus nisi verbo cordis illud concipiamus.

3618. — Item. Si quis diversas species rerum consideret, in eis quidam ordo ostenditur: prout viventia sunt supra non viventia, et animalia supra plantas, et homo super alia animalia, et in singulis horum diversi gradus inveniuntur secundum diversas species; unde et PLATO species rerum dixit esse numeros qui specie variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in substantiis im-

materialibus non potest esse distinctio nisi secundum ordinem. In divinis autem personis, quae sunt omnino immateriales, non potest esse alius ordo nisi originis. Non igitur sunt duae personae ab una procedentes, nisi una earum procedat ab altera. Et sic oportet Spiritum Sanctum procedere a Filio.

3619. — Adhuc. Pater et Filius, quantum ad unitatem essentiae, non differunt nisi in hoc quod hic est Pater et hic est Filius. Quicquid igitur praeter hoc est, commune est Patri et Filio. Esse autem principium Spiritus Sancti est praeter rationem paternitatis et filiationis: nam alia relatio est qua Pater est Pater, et qua Pater est principium Spiritus Sancti, ut supra (3616) dictum est. Esse igitur principium Spiritus Sancti est commune Patri et Filio.

3620. — Amplius. Quicquid non est contra rationem alicuius, non est impossibile ei convenire, nisi forte per accidens. Esse autem principium Spiritus Sancti non est contra rationem Filii. Neque inquantum est Deus: quia Pater est principium Spiritus Sancti. Neque inquantum est Filius: eo quod alia est processio Spiritus Sancti et Filii; non est autem repugnans id quod est a principio secundum unam processionem, esse principium processionis alterius. Relinquitur igitur quod non sit impossibile Filium esse principium Spiritus Sancti. Quod autem non est impossibile, potest esse. *In divinis autem non differt esse et posse*. Ergo Filius est principium Spiritus Sancti.

zem variar de acordo com adição e subtração da unidade (cf. VIII Física 4, 4, 249 b; Cmt 8, 955). Donde não haver nas substâncias imateriais distinção senão de ordenação. Ora, nas pessoas divinas, que são absolutamente imateriais, não pode haver outra ordem senão a de origem. Por isso, são duas pessoas procedentes de uma, a não ser que uma delas proceda da outra. E desse modo deve o Espírito Santo proceder do Filho.

14. Além disso, quanto à unidade de essência, o Pai e o Filho não se distinguem senão enquanto um é o Pai e outro, o Filho. Por isso, tudo aquilo que há afora isto é comum ao Pai e ao Filho. Ora, ser princípio do Espírito Santo está fora da noção de paternidade e de filiação, pois a relação segundo a qual o Pai é Pai não é a que o Pai é princípio do Espírito Santo, como se disse acima. Por isso, é comum ao Pai e ao Filho ser princípio do Espírito Santo.

15. Além disso, c que não contraria a natureza de uma coisa, não é impossível que lhe convenha, a não ser talvez acidentalmente. Ora, ser princípio do Espírito Santo não contraria a natureza do Filho, nem enquanto é Deus, porque o Pai também é princípio do Espírito Santo, nem enquanto Filho, porque a procesão do Espírito Santo não é a do Filho. Ora, não repugna que aquilo que vem de um princípio segundo uma processão seja princípio de outra processão. Disto resulta que não é impossível ao Filho ser princípio do Espírito Santo. Ora, o que não é impossível pode ser. Além disso, *na divindade, não há diferença entre ser e poder ser* (cf. III Física 4, 203b; Cmt 7, 341). Logo, o Filho é princípio do Espírito Santo.

CAP. XXV. - RATIONES OSTENDERE VOLENTIUM QUOD SPIRITUS SANCTUS NON PROCEDAT A FILIO, ET SOLUTIO IPSARUM.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 11, Expos. textus: Sed quaerunt Graeci; *Pot.* q. 10, a. 4; I, q. 36, a. 2 arg. 1, 2 ad 1, 2; *Errores Graec.* II, cap. 26 (1111-1112), 27 (1113), 28 (1114-1115).

3621. — QUIDAM vero, pertinaciter veritati resistere volentes, quaedam in contrarium inducunt, quae vix responsione sunt digna. Dicunt enim quod Dominus, de processione Spiritus Sancti loquens, eum a Patre procedere dixit, nulla mentione facta de Filio: ut patet IOAN. 15, 26, ubi dicitur: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum Veritatis, qui a Patre procedit.* Unde, cum de Deo nihil sit sentiendum nisi quod in Scriptura traditur, non est dicendum quod Spiritus Sanctus procedat a Filio.

3622. — *a*) Sed hoc omnino frivolum est. Nam propter unitatem essentiae, quod in Scripturis de una persona dicitur, et de alia oportet intelligi, nisi repugnet proprietati personali ipsius, etiam si dictio exclusiva adderetur. Licet enim dicatur, MATTH. 11, 27, quod *nemo novit Filium nisi Pater*, non tamen a cognitione Filii vel ipse Filius, vel Spiritus Sanctus excluditur.

CAPÍTULO XXV
ARGUMENTOS DOS QUE PRETENDEM PROVAR QUE O ESPÍRITO SANTO NÃO PRECEDE DO FILHO, E A SOLUÇÃO DOS MESMOS

1. Querendo alguns ainda pertinazmente resistir à verdade, apresentam objeções contrárias que nem dignas são de resposta.

Com efeito, dizem que o Senhor, ao falar da processão do Espírito Santo, afirmou que ele procede do Pai sem fazer menção alguma do Filho, como se depreende deste texto evangélico: *Quando vier o Paráclito, que eu enviarei do Pai, o Espírito da verdade, que procede do Pai* (Jo 15, 26). E como não se deve pensar coisa alguma de Deus que não esteja na Escritura, não se deve dizer que o Espírito procede do Filho.

2. Mas este argumento é totalmente vazio, pois, por causa da unidade de essência, o que se diz na Escritura de uma pessoa deve-se entender também da outra, a não ser que repugne à propriedade pessoal, mesmo quando é acrescentada uma expressão exclusiva. Embora também seja dito no Evangelho que *ninguém conhece o Filho senão o Pai* (Mt 11, 27), do conhecimento do Filho não estão excluídos o Espírito Santo e o próprio Filho. Por

isso, quando se diz no Evangelho que o Espírito Santo não procede senão do Pai, por esta expressão não está excluído que proceda também do Filho, porque por ela não se exclui alguma propriedade do Filho, como foi demonstrado (c. prec.).

Nem deve ser causa de admiração que o Senhor tenha dito que o Espírito Santo procede do Pai, não fazendo menção de si, proque atribui ao Pai todas as coisas, e de quem recebe tudo que tem, segundo diz no Evangelho: *Minha doutrina não é minha, mas daquele que me enviou, o Pai* (Jo 7, 16). E muitas expressões semelhantes são encontradas nas palavras do Senhor para atribuir ao Pai a autoridade de princípio. E nem no texto mencionado está totalmente excluído que o Filho seja princípio do Espírito Santo, pois diz que o Espírito Santo é *Espírito da verdade* (Jo 15, 26), tendo antes a si mesmo chamado de *verdade* (Jo 14, 6).

3. Objetam ainda que em alguns concílios, sob ameaça de anátema, se encontra a proibição de acrescentar-se algo ao símbolo formulado em concílios, não havendo nestes símbolos referência alguma ao Espírito Santo, enquanto procede do Filho. Por isso, acusam os latinos de sujeitos ao anátema, porque acrescentaram a processão do Espírito Santo no símbolo.

4. Mas esta objeção é ineficaz. Com efeito, no Sínodo de Calcedônia é dito que os padres reunidos em Constantinopla reforçaram a doutrina de Nicéia *não em sentido detrimente, mas declarando com testemunhos da Escritura o que pensavam a respeito do Espírito Santo contra aqueles que tentaram negar que fosse Senhor.*

Igualmente se deve afirmar que a processão do Espírito Santo está implicitamente contida no Símbolo Constantinopolitano, pela expressão nele escrita – *que procede do Pai*, porque aquilo que é dito do Pai deve também ser atribuído do Filho, como acima foi explicado (c. VIII). E para complemento de tudo, é suficiente a autoridade do Romano Pontífice, que confirma os antigos concílios.

5. Uma outra objeção apresentam, na qual dizem que, sendo o Espírito Santo simples, não pode proceder de dois, e que, procedendo o Espírito Santo totalmente do Pai, não pode proceder do Filho. Apresentam ainda outras objeções semelhantes. Tudo isso é facilmente refutado até por quem seja pouco experiente em coisas teológicas. Ora, o Pai e o Filho são um só princípio do Espírito Santo devido à unidade da virtude divina, e com uma só produção produzem o Espírito Santo. Assim também as três pessoas são um só princípio da criatura e por uma só ação a produzem.

Unde etiam si diceretur in Evangelio quod Spiritus Sanctus non procedit nisi a Patre, non per hoc removeretur quin procederet a Filio: cum hoc proprietati Filii non repugnet, ut ostensum est (cap. praec.).

b) Nec est mirum si Dominus Spiritum Sanctum a Patre procedere dixit, de se mentione non facta: quia omnia ad Patrem referre solet, a quo habet quicquid habet; sicut cum dicit, IOAN. 7, 16: *Mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me*, Patris. Et multa huiusmodi in verbis Domini inveniuntur, ad commendandam in Patre auctoritatem principii.

c) Nec tamen in auctoritate praemissa omnino reticuit se esse Spiritus Sancti principium: cum dixit eum *Spiritum Veritatis*, se autem prius dixerat *Veritatem*.

3623. — Obiiciunt etiam quod in quibusdam Conciliis invenitur sub interminatione anathematis prohibitum ne aliquid addatur in Symbolo in Conciliis ordinato: in quo tamen de processione Spiritus Sancti a Filio mentio non habetur. Unde arguunt Latinos anathematis reos, qui hoc in Symbolo addiderunt.

3624. — Sed haec efficaciam non habent.

a) Nam in determinatione Synodi Chalcedonensis, dicitur quod Patres apud Constantinopolim congregati doctrinam Nicaenae Synodi corroboraverunt, *non quasi aliquid minus esset inferentes, sed de Spiritu Sancto intellectum eorum, adversum eos qui Dominum eum respuere tentaverunt, Scripturarum testimoniis declarantes.*

b) Et similiter dicendum est quod processio Spiritus Sancti a Filio implicite continetur in CONSTANTINOPOLITANO SYMBOLO, in hoc quod ibi dicitur quod *procedit a Patre:* quia quod de Patre intelligitur, oportet et de Filio intelligi, ut dictum est (supra et cap. 8).

c) Et ad hoc addendum suffecit auctoritas ROMANI PONTIFICIS, per quam etiam inveniuntur antiqua Concilia esse confirmata.

3625. — Inducunt etiam quod Spiritus Sanctus, cum sit simplex, non potest esse a duobus; et quod Spiritus Sanctus, si perfecte procedat a Patre, non procedit a Filio; et alia huiusmodi. Quae facile est solvere etiam parum in theologicis exercitato. Nam Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, propter unitatem divinae virtutis, et una productione producunt Spiritum Sanctum: sicut etiam tres personae sunt unum principium creaturae, et una actione creaturam producunt.

CAPÍTULO XXVI
SÓ HÁ TRÊS PESSOAS EM DEUS: PAI, FILHO E ESPÍRITO SANTO

1. Deve-se aceitar, do que acima foi dito, que na natureza divina subsistem três pessoas – Pai, Filho e Espí-

CAP. XXVI. - QUOD NON SUNT NISI TRES PERSONAE IN DIVINIS PATER, FILIUS ET SPIRITUS SANCTUS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 10, a. 5; dist. 33, a. 2 ad 1; *Decret.* (1155-1158); *Pot.* q. 9, a. 9; I, q. 30, a. 2; q. 31, a. 1; *Comp.* cap. 50, 56, 60.

3626. — Ex his igitur quae dicta sunt, accipere oportet quod in divina natura tres

personae subsistunt, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et quod hi tres sunt unus Deus, solis relationibus ad invicem distincti. Pater enim a Filio distinguitur paternitatis relatione, et innascibilitate; Filius autem a Patre relatione filiationis; Pater autem et Filius a Spiritu Sancto spiratione, ut ita dicatur; Spiritus autem Sanctus a Patre et Filio processione amoris, qua ab utroque procedit.

3627. — Praeter has tres personas non est quartam in divina natura ponere. Personae enim divinae, cum in essentia conveniant, non possunt distingui nisi per relationem originis, ut ex dictis patet. Has autem originis relationes accipere oportet, non secundum processionem in exteriora tendentem, sic enim procedens non esset coessentiale suo principio: sed oportet quod processio interius consistat. Quod autem aliquid procedat manens intra suum principium, invenitur solum in operatione intellectus et voluntatis, ut ex dictis (capp. 11, 19) patet. Unde personae divinae multiplicari non possunt nisi secundum quod exigit processio intellectus et voluntatis in Deo. Non est autem possibile quod in Deo sit nisi una processio secundum intellectum: eo quod suum intelligere est unum et simplex et perfectum, quia intelligendo se intelligit omnia alia. Et sic non potest esse in Deo nisi una Verbi processio. Similiter autem oportet et processionem amoris esse unam tantum: quia etiam divinum velle est unum et simplex, amando enim se amat omnia alia. Non est igitur possibile quod sint in Deo nisi duae personae procedentes: una per modum intellectus ut Verbum, scilicet Filius; et alia per modum amoris, ut Spiritus Sanctus. Est etiam et una persona non procedens, scilicet Pater. Solum igitur tres personae in Trinitate esse possunt.

3628. — Item. Si secundum processionem oportet personas divinas distingui; modus autem personae quantum ad processiones non potest esse nisi triplex; ut scilicet sit aut omnino non procedens, quod Patris est; aut a non procedente procedens, quod Filii est; aut a procedente procedens, quod Spiritus Sancti est: impossibile est igitur ponere plures quam tres personas.

3629. — Licet autem in aliis viventibus possint relationes originis multiplicari, ut scilicet sint in natura humana plures patres et plures filii, in divina natura hoc omnino impossibile est esse. Nam filiatio, cum in una natura sit unius speciei, non potest multiplicari nisi secundum materiam aut subiectum, sicut est etiam de aliis formis. Unde, cum in Deo non sit materia aut subiectum; et ipsae relationes sint subsistentes, ut ex supra (cap. 14) dictis patet: impossibile est quod in Deo sint plures filiationes. Et eadem ratio est de aliis. Et sic in Deo sunt solum tres personae.

3630. — Si quis autem obiiciens dicat quod in Filio, cum sit perfectus Deus, est virtus intellectiva perfecta, et sic potest producere verbum; et similiter, cum in Spiritu Sancto sit bonitas infinita, quae est communicationis principium, poterit alteri divinae personae naturam divi-

rito Santo – e que as três são um só Deus, distintas entre si só pelas relações, pois o Pai distingue-se do Filho pela relação de paternidade e pela inascibilidade; o Filho distingue-se do Pai pela relação de filiação; o Pai e o Filho distinguem-se do Espírito Santo pela expiração, de modo a se dizer que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho por processão de amor, segundo a qual procede de ambos.

2. Além destas três, não se deve pôr na natureza divina uma quarta pessoa. Ora, as pessoas divinas, porque se identificam na essência, só podem se distinguir por relação de origem, como se depreende do que acima foi dito (cc. XI – XXIV). Não se deve dizer, porém, que essas relações de origem se dão segundo a processão que tende para o exterior, pois, assim sendo, o procedente não teria a mesma essência do seu princípio. Deve-se afirmar que a processão se dá no interior. Ora, o que procede permanecendo no seu princípio encontra-se somente na operação do intelecto e da vontade, como acima foi dito (cc. XI – XIX). Por isso, as pessoas divinas não se podem multiplicar senão segundo a exigência da processão do intelecto e da vontade. Porém, em Deus, só é possível haver uma processão por via de intelecto, porque a intelecção divina é una, simples e perfeita, pois Deus ao se conhecer conhece todas as coisas. Assim, em Deus não há senão uma só processão de Verbo. Deve, igualmente, haver uma só processão de amor, porque a volição divina é também uma só e simples, pois, ao se amar, Deus ama todas as coisas. Por isso, é simplesmente impossível não haver em Deus senão duas pessoas procedentes: uma por via de intelecto, como Verbo, isto é, o Filho; outra por via de amor, como Espírito Santo. Há também uma pessoa não procedente, o Pai. Logo, na Trindade só pode haver três pessoas.

3. Além disso, se as pessoas divinas hão de ser distinguidas pela processão, o modo de cada pessoa no tocante à processão será tríplice, a saber: ou será totalmente não procedente, que é o Pai; ou será procendente do não procedente, que é o Filho; ou procedente do procedente, que é o Espírito Santo. Conseqüentemente, é impossível colocar mais que três pessoas.

No entanto, embora nos outros seres viventes as relações de origem multiplicarem-se, como, por exemplo, na natureza humana, na qual pode haver muitos pais e muitos filhos, na natureza divina isto é absolutamente impossível. Com efeito, a filiação, porque há em cada espécie uma só natureza, só pode ser multiplicada pela matéria ou pelo sujeito, o que acontece também nas demais formas. Ora, não havendo em Deus matéria nem sujeito e, como as relações são subsistentes, como se depreende do que acima foi dito (c. XIV), é impossível haver muitas filiações em Deus. E a mesma razão vale para o demais. E, assim, só há em Deus três pessoas.

4. Objetando, porém, alguém, ao dizer que no Filho, por ser Deus perfeito, há potência intelectiva perfeita e, por isso, pode produzir um Verbo; e, igualmente, por haver no Espírito Santo a bondade infinita, que é o princípio da comunicação, pode ele comunicar a outra pessoa divina a natureza divina; – não obstante deve-se

saber que o Filho é Deus, como gerado, não, como genitor. Por isso, a potência intelectiva está no Filho como em procedente por via de verbo, não como procedente do Verbo. Semelhantemente, como o Espírito Santo é Deus como procedente, a bondade infinita está nele como em pessoa que recebe, não como pessoa que comunica à outra a bondade infinita. Ademais, elas só se distinguem entre si pelas relações, como se depreende do que acima foi dito (cc. XIV – XXIV). Conseqüentemente, toda a plenitude da divindade está no Filho, e numericamente a mesma que está no Pai; mas, no Filho, com relação de natividade; no Pai, com relação de geração ativa. Por isso, se a relação do Pai for atribuída ao Filho, será tirada toda distinção; e a mesma razão vale para o Espírito Santo.

5. E desta Trindade divina podemos encontrar a semelhança na mente humana. Com efeito, a mente humana, enquanto tem intelecção de si, concebe em si mesma o seu verbo, que nada mais é que a idéia inteligível da mente, que também é chamada de *mente conhecida*, existente na própria mente. A qual, após, amando a si mesma, produz a si mesma na vontade como objeto amado. Mas ulteriormente não procede dentro de si, fechando o círculo, enquanto pelo amor volta à própria substância da qual começara a processão pela idéia concebida na mente. No entanto, a processão se faz para os efeitos exteriores, enquanto em razão do amor de si procede para fazer algo. E, assim, três coisas encontram-se na mente: a própria mente, que é o princípio da processão, existindo na sua natureza; a mente concebida, no intelecto, e a mente amada, na vontade. Contudo, essas três realidades não constituem uma só natureza, porque a intelecção da mente não se identifica com o seu ser, nem a sua volição se identifica com o seu ser ou com a sua intelecção. E por este motivo também a mente conhecida no intelecto e a mente amada não são pessoas, visto não serem subsistentes. Também a mente, existindo na sua natureza, não é pessoa, pois não é um todo subsistente, mas uma parte subsistente do homem.

6. Por conseguinte, há em nossa mente uma semelhança da Trindade divina, quanto à processão que *multiplica a Trindade* (Boécio. Sobre a Trindade 6; PL 64, 1255 A), pois, do que foi acima dito, depreende-se que há na natureza divina o Deus não gerado, que é o princípio de toda processão divina, a saber, o Pai; o Deus gerado por via de verbo, concebido no intelecto, a saber, o Filho; e o Deus procedente por via de amor, a saber, o Espírito Santo. Além dessas, nenhuma outra processão há no interior da natureza divina, mas há somente a processão de efeitos exteriores. No entanto, a nossa mente falha na representação da Trindade divina, porque o Pai, o Filho e o Espírito Santo são uma só natureza, cada um deles é pessoa perfeita, e porque a intelecção e a volição identificam-se com o ser divino, como foi acima demonstrado (l. I, cc. XLV – LXXIII). Devido a isso, considera-se a semelhança divina no homem como a semelhança de Hércules na estátua de pedra, isto é, quanto à representação da forma e não quanto à conveniência de natureza. Por isso, diz-se que há na mente

nam communicare: — considerare debet quod Filius est Deus ut genitus, non ut generans: unde virtus intellectiva est in eo ut in procedente per modum verbi, non ut in producente verbum. Et similiter, cum Spiritus Sanctus sit Deus ut procedens, est in eo bonitas infinita ut in persona accipiente, non ut in communicante alteri bonitatem infinitam. Non enim distinguuntur ab invicem nisi solis relationibus, ut ex supra (capp. 14, 24) dictis patet. Tota igitur plenitudo divinitatis est in Filio, et eadem numero quae est in Patre: sed cum relatione nativitatis, sicut in Patre cum relatione generationis activae. Unde, si relatio Patris attribueretur Filio, omnis distinctio tolleretur. Et eadem ratio est de Spiritu Sancto.

3631. — Huius autem divinae Trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare. Ipsa enim mens, ex hoc quod se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa: quod nihil aliud est quam ipsa intentio intelligibilis mentis, quae et *mens intellecta* dicitur, in mente existens. Quae dum ulterius seipsam amat, seipsam producit in voluntate ut amatum. Ulterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam a qua processio incoeperat per intentionem intellectam: sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et sic tria in mente inveniuntur: mens ipsa, quae est processionis principium, in sua natura existens; et mens concepta in intellectu; et mens amata in voluntate. Non tamen haec tria sunt una natura: quia intelligere mentis non est eius esse, nec eius velle est eius esse aut intelligere. Et propter hoc etiam mens intellecta et mens amata non sunt personae: cum non sint subsistentes. Mens etiam ipsa, in sua natura existens, non est persona: cum non sit totum quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis.

3632. — In mente igitur nostra invenitur similitudo Trinitatis divinae quantum ad processionem, quae *multiplicat Trinitatem* cum ex dictis manifestum sit esse in divina natura Deum ingenitum, qui est totius divinae processionis principium, scilicet Patrem; et Deum genitum per modum verbi in intellectu concepti, scilicet Filium; et Deum per modum amoris procedentem, scilicet Spiritum Sanctum. Ulterius autem intra divinam naturam nulla processio invenitur, sed solum processio in exteriores effectus. In hoc autem deficit a repraesentatione divinae Trinitatis, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unius naturae, et singulis horum est persona perfecta, eo quod intelligere et velle sunt ipsum esse divinum, ut ostensum est (*lib.* I, capp. 45, 73). Et propter hoc, sic consideratur divina similitudo in homine sicut similitudo Herculis in lapide: quantum ad repraesentationem formae, non quantum ad convenientiam naturae. Unde et in mente hominis dicitur esse *imago Dei* (cf. cap. 11): secundum illud *Gen.* 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

3633. — Invenitur etiam in aliis rebus divinae Trinitatis similitudo: prout quaelibet res in sua substantia una est: et specie quadam formatur; et ordinem aliquem habet.

Sicut autem ex dictis (capp. 11, 19) patet, conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali: amor autem est sicut inclinatio vel ordo in re naturali. Unde et species naturalium rerum a remotis repraesentat Filium: ordo autem Spiritum Sanctum. Et ideo, propter remotam rapraesentationem et obscuram in irrationabilibus rebus, dicitur in eis esse Trinitatis *vestigium*, non *imago:* secundum illud Iob 11, 7: Numquid *vestigia Dei comprehendes* etc..

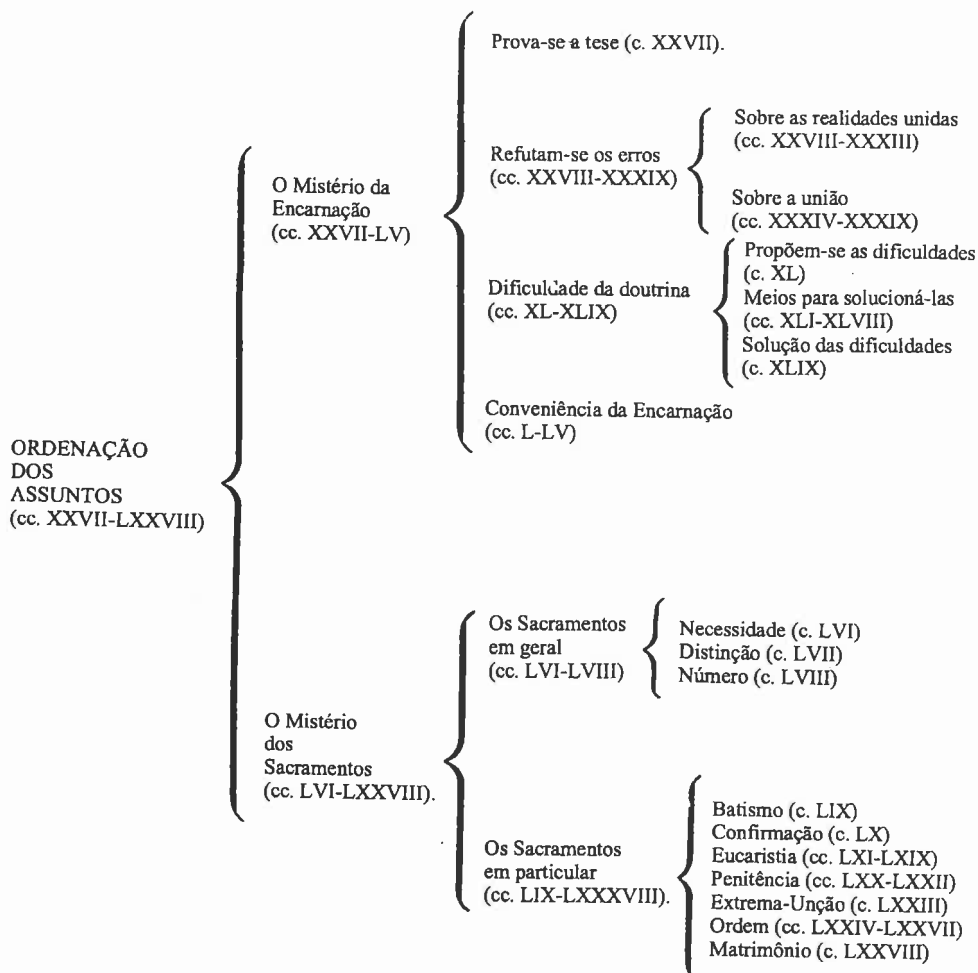
3634. — Et haec de divina trinitate ad praesens dicta sufficiant.

do homem *a imagem de Deus* (cf. c. XI), segundo o que se lê no Gênesis: *Façamos o homem à nossa imagem e semelhança* (Gn 1, 26).

7. Também nas outras coisas se encontra semelhança da Trindade, enquanto cada coisa é una na sua substância, é formada por certa espécie e tem alguma ordem. Como se depreende do que acima foi dito (cc. XI – XIX), a concepção inteligível está para o ser inteligível como a informação da espécie está para o ser natural; o amor, no entanto, está como a inclinação e a ordem para o ser natural. Por isso, a espécie das coisas naturais representa remotamente o Filho; a ordem, o Espírito Santo. Por conseguinte, devido à remota e obscura representação nas coisas irracionais, diz-se que há nelas *vestígio* da Trindade, e não imagem, segundo o que se lê: *Por acaso compreende os vestígios de Deus...* (Jó 11, 7).

E, por agora, basta o que está dito sobre a Trindade.

Segunda Parte
ENCARNAÇÃO E SACRAMENTO

Segunda parte

CAPÍTULO XXVII
A ENCARNAÇÃO DO VERBO SEGUNDO A TRADIÇÃO DA ESCRITURA

1. Vimos acima (cc. IV-VIII) que, ao se tratar da geração divina, foi dito que ao Filho de Deus, Nosso Senhor Jesus Cristo, algo lhe convinha segundo a natureza divina, e algo, segundo a natureza humana. Nesta, assumida no tempo, quis encarnar-se o Filho eterno de Deus. Por isso, convém agora tratar do mistério da Encarnação.

Das obras divinas, a Encarnação é a que mais excede a nossa razão, pois nada de mais admirável se pode pensar como tendo sido realizado por Deus do que o verdadeiro Deus, o Filho de Deus, fazer-se verdadeiro homem. E como este mistério é o que há de mais admirável, para a fé deste mistério admirabilíssimo estão ordenados todos os milagres, pois *aquilo que é máximo em cada gênero é causa das demais coisas deste gênero* (II Metafísica 1, 993b; Cmt 2, 2925).

2. E nós confessamos a admirável Encarnação de Deus, que nos foi transmitida pela autoridade divina, segundo se lê nas Escrituras: *O Verbo se fez carne e habitou entre nós* (Jo 1, 14). E o apóstolo Paulo, referindo-se ao Filho de Deus, disse: *O qual, existindo na condição de Deus, não reivindicou o direito de equiparar-se a Deus, mas despojou-se a si mesmo, tomando a condição de servo, tornando-se semelhante aos homens* (Fl 2, 6-7).

3. As palavras do próprio Senhor Jesus manifestam essas verdades, quando, às vezes, falava de si coisas humildes e humanas, como estas: *O Pai é maior do que eu* (Jo 14, 28); *O meu espírito está triste até a morte* (Mt 26, 38), coisas que lhe convinham segundo a humanidade assumida; outra vezes, coisaș sublimes e divinas, como: *Eu e o Pai somos um (Jo 10, 30); Tudo que pertence ao Pai é meu* (Jo 16, 15), coisas que lhe convinham segundo a natureza divina.

4. As obras que se lêem nas Escrituras realizadas pelo Senhor manifestam também este mistério. Com efeito, ter ele medo, se entristecido, sentido fome e ter morrido, são coisas próprias da natureza humana. Mas, são sinais da virtude divina que nele existe ressuscitar os mortos por poder próprio, curar os enfermos, imperar eficazmente sobre as forças da natureza, expulsar os demônios, perdoar os pecados e, voluntariamente, ter ele próprio ressurgido dos mortos e subido aos céus.

CAP. XXVII. - De incarnatione Verbi secundum traditionem Sacrae Scripturae.

Loci congr. - III *Sent.* Prolog.: Ex verbis; III, q. 29, a. 1 ad 2; q. 31, a. 1 ad 2; *Symb.* art. 3 (897); *Comp.* cap. 185 (361).

3635. — Quoniam autem supra (capp. 4, 8), cum de generatione divina ageretur, dictum est Dei Filio, Domino Iesu Christo, quaedam secundum divinam naturam, quaedam secundum humanam convenire, quam ex tempore assumendo, Dei aeternus Filius voluit incarnari: de ipso nunc Incarnationis mysterio restat dicendum (cf. cap. 1). Quod quidem inter divina opera maxime rationem excedit: nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus, Dei Filius, fieret homo verus. Et quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur quod ad huius maxime mirabilis fidem omnia alia miracula ordinentur: cum *id quod est in unoquoque genere maximum, causa aliorum esse videatur.*

3636. — Hanc autem Dei incarnationem mirabilem, auctoritate divina tradente, confitemur. Dicitur enim Ioan. 1, 14: *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis.* — Et Apostolus Paulus, *Philipp.* 2, dicit, de Filio Dei loquens: 6 *Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est se esse aequalem Deo: 7 sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.*

3637. — Hoc etiam ipsius Domini Iesu Christi verba manifeste ostendunt: cum de se quandoque loquatur humilia et humana, ut est illud, *Pater maior me est*, et *Tristis est anima mea usque ad mortem*, quae ei secundum humanitatem assumptam conveniunt; quandoque vero sublimia et divina, ut est illud, *Ego et Pater unum sumus* et *Omnia* quae *habet Pater, mea sunt*, quae certum est ei secundum naturam divinam competere.

3638. — Ostendunt etiam hoc ipsius Domini facta quae de ipso leguntur. Quod enim timuit, tristatus est, esuriit, mortuus est, pertinet ad humanam naturam. Quod propria potestate infirmos sanavit, quod mortuos suscitavit, et quod elementis mundi efficaciter imperavit, quod daemones expulit, quod peccata dimisit, quod a mortuis cum voluit resurrexit, quod denique caelos ascendit divinam in eo virtutem demonstrant.

CAPÍTULO XXVIII
O ERRO DE FOTINO SOBRE A ENCARNAÇÃO

1. Alguns, no entanto, deturparam o sentido das Escrituras: conceberam falsamente a divindade e a humanidade de Jesus Cristo.

CAP. XXVIII. - De errore Photini circa incarnationem.

Loci congr. - *Matth.* VIII (686); *Art.* (606): ... quorum primus; *Symb.* art. 3 (899); III, q. 2, a. 11 c; q. 16, a. 1 c; q. 35, a. 4 c; *Comp.* cap. 202 (385); *supra*, 3367.

3639. — Quidam autem, Scripturarum sensum depravantes, circa Domini nostri Iesu Christi divinitatem et humanitatem perversum sensum conceperunt.

3640. — Fuerunt enim quidam, ut EBION et CERINTHUS, et postea PAULUS SAMOSATENUS et PHOTINUS, qui in Christo solum naturam humanam confitentur; divinitatem vero non per naturam, sed per quandam excellentem divinae gloriae participationem, quam per opera meruerat, in eo fuisse confingunt, ut superius (cap. 9) dictum est.

3641. — Sed, ut alia praetermittamus quae contra positionem huiusmodi dicta sunt superius (ibid.), haec positio Incarnationis mysterium tollit.

3642. — Non enim, secundum positionem huiusmodi, Deus carnem assumpsisset, ut fieret homo: sed magis homo carnalis Deus factus fuisset. Et sic non verum esset quod IOANNES dicit. *Verbum caro factum est:* sed magis e contrario, *Caro Verbum facta fuisset.*

3643. — Similiter etiam non convenirent Dei Filio exinanitio aut descensio, sed magis homini glorificatio et ascensio, et sic non verum esset quod APOSTOLUS dicit, *Qui cum in forma Dei esset, exinanivit semetipsum formam servi accipiens:* sed sola exaltatio hominis in divinam gloriam, de qua postmodum subditur, *Propter quod et Deus exaltavit illum.*

3644. — Neque verum esset quod Dominus dicit, *Descendi de caelo*, sed solum quod ait, *Ascendo ad Patrem meum:* cum tamen utrumque Scriptura coniungat. Dicit enim Dominus, IOAN. 3, 13: *Nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit, Filius hominis, qui est in caelo;* et *Ephes.* 4, 10, *Qui descendit, ipse est qui ascendit super omnes caelos.*

3645. — Sic etiam non conveniret Filio quod missus esset a Patre neque quod a Patre exiverit ut veniret in mundum, sed solum quod ad Patrem iret: cum tamen ipse utrumque coniungat, dicens, IOAN. 16, 5, *Vado ad eum qui misit me;* et iterum 28, *Exivi a Patre et veni in mundum* et *iterum relinquo mundum et vado ad Patrem;* in quorum utroque et humanitas et divinitas comprobatur.

Uns, como Ebion e Cerinto e, posteriormente, Paulo de Samosata e Fotino, afirmaram haver em Cristo só a natureza humana. Contudo, imaginaram a divindade de Cristo, como acima foi dito (c. IX), não por possuir Cristo a natureza divina, mas por uma excelente participação na glória divina, merecida por suas obras.

2. Omitindo outras razões acima expostas contra esta afirmação (c. IX), dizemos que a mesma destrói o mistério da Encarnação. Com efeito, segundo esta afirmação, Deus não teria assumido a carne para fazer-se homem; antes, o homem carnal é que se fizera Deus. Por isto, não seria verdade o que diz João: *O Verbo se fez carne* (Jo 1, 14), mas, ao contrário, isto é que seria verdade: *A carne se fez Verbo.*

3. Igualmente, o despojamento ou a descida não conviriam ao Filho de Deus, mas antes a glorificação e a ascensão. Assim sendo, não seria verdade o que disse o Apóstolo: *O que tendo a condição divina, despojou-se a si mesmo, tomando a condição de servo* (Fl 2, 6-7), mas somente a elevação do homem para a glória divina, a respeito da qual fala, após: *Por isso, Deus o exaltou.*

4. Nem seria verdade o que o Senhor disse: *Desci do céu* (Jo 6, 38), mas somente o que disse: *Subo para o meu Pai* (Jo 20, 17), não obstante os dois textos estarem unidos na Escritura. No entanto, o Senhor disse: *Ninguém subirá ao céu, senão o que desceu do céu, o Filho do homem, que está no céu* (Jo 3, 13); *Aquele mesmo que desceu é o que subiu acima de todos os céus,* diz também o Apóstolo (Ef 4, 10).

5. Também não conviria ao Filho ter sido enviado do Pai para vir ao mundo, mas somente ir para o Pai, não obstante ele próprio uniu os dois textos, quando diz: *Vou para aquele que me enviou* (Jo 16, 5) e, novamente: *Saí do Pai e vim ao mundo; de novo deixo o mundo, e volto para o Pai* (Jo 16, 28). Ora, nestes textos há referências à humanidade e à divindade.

CAP. XXIX. - DE ERRORE MANICHAEORUM CIRCA INCARNATIONEM.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 2, q. 1, a. 3, q.la 1; dist. 4, q. 2, a. 1; *Nom.* I, lect. 2 (60); II, lect. 3 (168); *Decret.*[1] (1172); *Art.* (606): Secundus error; *Matth.* I (21), VIII (686), XIV (1271), XXVI (2224); *Ioan.* II, lect. 1 (349); *Hebr.* II, lect. 4 (138, 139); *Pot.* q. 6, a. 7: Primo; III, q. 5, a. 1; *Symb.* art. 3 (900); *Comp.* cap. 207 (394-397).

3646. — FUERUNT autem et ALII qui, veritate Incarnationis negata, quandam fictitiam incarnationis similitudinem introduxerunt. Dixerunt enim MANICHAEI Dei Filium non verum corpus, sed phantasticum assumpsisse. Unde nec verus homo esse potuit, sed apparens: neque ea quae secundum hominem gessit, sicut quod natus est, quod comedit, bibit, ambulavit, passus est et sepultus, in veritate fuisse, sed in quadam simulatione, consequitur. Et sic patet quod totum Incarnationis Mysterium ad quandam fictionem deducunt.

CAPÍTULO XXXIX
O ERRO DOS MANIQUEUS SOBRE A ENCARNAÇÃO

1. Houve também alguns que, além de negarem a Encarnação, introduziram uma certa ficção na mesma. Assim é que os maniqueus diziam que o Filho de Deus não assumira um corpo verdadeiro de homem, mas um corpo fantástico. Por isso, não seria verdadeiro homem, mas aparente. As coisas pertencentes à natureza humana que apresentava, como ter nascido, comido, bebido, andado, sofrido, morrido e sepultado, não eram reais, mas ficções. E, desse modo, todo o mistério da Encarnação reduzia-se, para eles, a uma ficção.

2. Ora, esta maneira de ver anula, primeiramente, a autoridade da Escritura, pois como as aparências da carne não são carne, nem a semelhança de caminhar é andar, e o mesmo para as demais coisas, a Escritura está mentindo, quando diz: *O Verbo fez-se carne* (Jo 1, 14), se a carne era fantástica. É também falsa a Escritura, quando relata que Jesus andou, comeu, morreu e foi sepultado, pois tudo isso não passaria de aparições fantásticas. Ora, negar em pouco que seja a autoridade da Escritura Sagrada é destituir de toda firmeza a nossa fé, já que ela se fundamenta na Sagrada Escritura, segundo o que está escrito: *Estas coisas foram escritas para que creiais* (Jo 20, 31).

3. No entanto, pode alguém dizer que não se tira a veracidade da Sagrada Escritura quando ela apresentou como verdade uma ficção, porque as semelhanças das coisas são designadas de modo equívoco e figurado pelos nomes das próprias coisas, como, por exemplo, um homem pintado é designado pelo nome de homem. E a própria Escritura usa desta maneira de falar, como neste texto: *A pedra, porém, era Cristo* (1Cor 10, 4). Ademais, encontram-se nas Escrituras muitas outras coisas corpóreas atribuídas a Deus somente por semelhança, como, por exemplo, se designa Cristo como cordeiro, leão, etc.

4. Embora algumas vezes as semelhanças das coisas recebam os nomes destas por equívoco, contudo, não é próprio da Sagrada Escritura descrever todo um acontecimento de maneira equívoca, de modo que não se possa encontrar a verdade dos fatos em outros textos escriturísticos. E, se assim fosse, ela traria para os homens não a instrução, mas antes o engano. E, por isso, o Apóstolo escreve: *Todas as coisas escritas, foram escritas para o nosso ensinamento* (Rm 15, 4); *Toda Escritura divinamente inspirada é útil para ensinar e para argumentar* (2Tm 3, 16). Além disso, toda narrativa evangélica seria poética e fabulosa, se as semelhanças aparentes das coisas fossem narradas como reais, contrariando então o que se lê: *Porque não foi seguindo as fábulas artificiais que vos relatamos o poder de Jesus Cristo* (2Pd 1, 16).

5. Ademais, se a Escritura descreve coisas apenas aparentes e não reais, ela dá isso a entender segundo o estilo da narração. Assim, foi dito de Abraão: *Tendo levantado os olhos, apareceram-lhe três homens* (Gn 18, 2), parecendo este texto narrar que os homens eram apenas aparentes. Daí ter Abraão adorado Deus neles e confessado a divindade, dizendo: *Estou a falar com o meu Senhor, eu que sou pó e cinza* (Gn 18, 27); *Aqui não é o seu lugar, vós que julgais a terra* (Gn 18, 25). E também algumas descrições feitas por Isaías, Ezequiel e pelos profetas, expressando coisas que viam na imaginação, não provocaram engano algum. Isto porque não eram próprias de narrativa histórica, mas de relato da profecia. Aliás, eles sempre acrescentam algo designativo da aparição, como: *Vi o Senhor sentado ...* (Is 6, 1); *Pôs-se a mão do Senhor sobre mim, e vi* (Ez 1, 3); *Estendeu como com a mão que me tocou e conduziu-me, e vim a Jerusalém em visão de Deus* (Ez 8, 31).

3647. — Haec autem positio primo quidem Scripturae auctoritatem evacuat. Cum enim carnis similitudo caro non sit, neque similitudo ambulationis ambulatio, et in ceteris similiter, mentitur Scriptura dicens, *Verbum caro factum est* [5], si solum phantastica caro fuit. Mentitur etiam dicens Iesum Christum ambulasse, comedisse, mortuum fuisse et sepultum, si haec in sola phantastica apparitione contigerunt. Si autem vel in modico auctoritati Sacrae Scripturae derogetur, iam nihil fixum in fide nostra esse poterit, quae Sacris Scripturis innititur, secundum illud IOAN. 20, 31: *Haec scripta sunt ut credatis.*

3648. — Potest autem aliquis dicere Scripturae quidem Sacrae veritatem non deesse, dum id quod apparuit, refert ac si factum fuisset: quia rerum similitudines aequivoce ac figurate ipsarum rerum nominibus nuncupantur, sicut homo pictus aequivoce dicitur homo; et ipsa SACRA SCRIPTURA consuevit hoc modo loquendi uti, ut est illud I *Cor.* 10, 4, *Petra autem erat Christus.* Plurima autem corporalia in Scripturis de Deo inveniuntur dici propter similitudinem solam: sicut quod nominatur agnus vel leo, vel aliquid huiusmodi.

3649. — *a*) Sed licet rerum similitudines aequivoce rerum sibi nomina interdum assumant, non tamen competit SACRAE SCRIPTURAE ut narrationem unius facti totam sub tali aequivocatione proponat, ita quod ex aliis Scripturae locis manifesta veritas haberi non possit: quia ex hoc non eruditio hominum, sed magis deceptio sequeretur; cum tamen APOSTOLUS dicat, *Rom.* 15, 4, quod *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt;* et II TIM. 3, 16, *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum* et *erudiendum* [6].

b) Esset praeterea tota evangelica narratio poetica et fabularis, si rerum similitudines apparentes quasi res ipsas narraret: cum tamen dicatur II *Petr.* 1, 16: *Non enim* indoctas [7] *fabulas secuti notam fecimus vobis Domini nostri Iesu Christi virtutem.*

3650. — *a*) Sicubi vero Scriptura narrat aliqua quae apparentiam et non rerum existentiam habuerunt, ex ipso more narrationis hoc intelligere facit. Dicitur enim *Gen.* 18, 2: *Cumque elevasset oculos*, Abraham scilicet, *apparuerunt tres viri*, ex quo datur intelligi quod secundum apparentiam viri fuerunt. Unde et in eis Deum adoravit et deitatem confessus est, dicens, 27 *Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis;* et iterum, 25 *Non est tuum hoc, qui iudicas omnem terram* [1].

b) Quod vero ISAIAS et EZECHIEL et ALII PROPHETAE aliqua descripserunt quae imaginarie visa sunt, errorem non generat: quia huiusmodi ponunt non in narratione historiae, sed in descriptione prophetiae. Et tamen semper aliquid addunt per quod apparitio designatur: sicut ISAIAE 6, 1, *Vidi Dominum sedentem* etc.; EZECH. 1, 3, *Facta est super me manus Domini et vidi* etc. [2], EZECH. 8, 3,

Emissa similitudo manus apprehendit me et adduxit et veni *in Ierusalem in visione Dei* [3].

3651. — *a*) Quod etiam aliqua in Scripturis de rebus divinis per similitudinem dicuntur, errorem generare non potest. Tum quia similitudines sumuntur a rebus tam vilibus ut manifestum sit quod haec secundum similitudinem, et non secundum rerum existentiam dicuntur.

b) Tum quia inveniuntur aliqua proprie dicta in Scripturis per quae veritas expresse manifestatur quae sub similitudinibus in locis aliis occultatur. Quod quidem in proposito non accidit: nam nulla Scripturae auctoritas veritatem eorum quae de humanitate Christi leguntur, excludit.

3652. — *a*) Forte autem quis dicat quod hoc datur intelligi per hoc quod APOSTOLUS dicit, *Rom.* 8, 3: Misit *Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati* [4]. Vel per hoc quod dicit *Philipp.* 2, 7: *In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.*

b) Hic autem sensus per ea quae adduntur excluditur. Non enim dicit solum *in similitudinem carnis*, sed addit *peccati:* quia Christus veram quidem carnem habuit, sed non *carnem peccati*, quia in eo peccatum non fuit, sed *similem carni peccati*, quia carnem passibilem habuit, qualis est facta caro hominis ex peccato.

c) Similiter fictionis intellectus excluditur ab hoc quod dicit *in similitudinem hominum factus*, per hoc quod dicitur, *formam servi accipiens.* Manifestum est enim *formam* pro natura poni, et non pro similitudine, ex hoc quod dixerat, 6 *Qui cum in forma Dei esset*, ubi pro natura ponitur *forma:* non enim ponunt quod Christus fuerit similitudinarie Deus. Excluditur etiam fictionis intellectus per hoc quod subdit, 8 *Factus obediens usque ad mortem.*

d) Non ergo similitudo accipitur pro similitudine apparentiae, sed pro naturali similitudine speciei: sicut omnes homines similes specie dicuntur.

3653. — *a*) Magis autem SACRA SCRIPTURA expresse phantasmatis suspicionem excludit. Dicitur enim MATTH. 14, 26, quod *videntes* discipuli Iesum *ambulantem* supra *mare, turbati sunt, dicentes, Quia phantasma est, et prae timore clamaverunt* [5]. Quam quidem eorum suspicionem Dominus consequenter removit: unde subditur, 27 *Statimque Iesus locutus est eis, dicens: Habete fiduciam, Ego sum, Nolite timere.*

b) Quamvis non rationabile videatur quod aut discipulos lateret quod non nisi corpus phantasticum assumpsisset, cum eos ad hoc elegerit ut de eo testimonium perhiberent veritatis *ex his quae viderant et audierant* [6]: aut si eos non latebat, aestimatio phantasmatis non incussisset tunc eis timorem.

3654. — Adhuc autem expressius suspicionem phantastici corporis a mentibus discipulorum removit Dominus post resurrectionem. Dicitur enim LUCAE ult. [7] quod discipuli, *conturbati et conterriti, aestimabant se spiritum videre*, dum scilicet viderunt Iesum. *Et dixit eis: Quid turbati estis, et cogitationes ascendunt in corda vestra? Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum. Palpate et videte: quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Frustra

6. Não podem também ser causa de erro as coisas que na Escritura são descritas por semelhança. Isto porque as semelhanças são tiradas de coisas tão vis que logo se vê serem elas semelhanças e não relato da realidade, ou porque algumas coisas são descritas na Escritura como correspondendo à realidade, e as mesmas, em outros textos, estão ocultas sob semelhanças. Mas isso vem ao nosso propósito, porque nenhum texto escriturístico falta à verdade no tocante à humanidade de Cristo.

7. Porém, se se disser que isso deve ser entendido segundo as palavras do Apóstolo: *Enviou Deus o seu Filho na semelhança da carne do pecado* (Rm 8, 3); *Feito à semelhança de homem e visto na condição humana* (Fl 2, 7), tal interpretação será anulada pelo contexto. Com efeito, não disse apenas *na semelhança da carne,* mas acrescenta: *do pecado,* porque Cristo teve verdadeira carne, mas não *carne do pecado,* porque nele não houve pecado. No entanto, é dito: *na semelhança da carne do pecado,* porque tinha carne passível, como é a carne do homem vindo do pecado.

Exclui-se também a interpretação visionária, ao ser dito: *feito à semelhança de homem,* porque vem acrescentado logo após: *tomando a forma de servo.* É evidente que *forma* aí significa *natureza,* e não semelhança. Isto porque antes está escrito: *Que existindo na forma de Deus,* onde forma significa natureza, pois não se supõe que Cristo tivesse sido Deus só por semelhança. É ainda excluída a interpretação visionária pelo que se acrescenta: *Feito obediente até a morte* (Fl 2, 8). Por conseguinte, semelhança não é tomada no sentido de aparência, mas no sentido de semelhança natural específica, assim como todos os homens são especificamente semelhantes.

8. Textos mais claros afastam a Sagrada Escritura da suspeição de conter ficções. Com efeito, é dito que *vendo os discípulos ao Senhor andar sobre as águas, perturbaram-se e disseram: É um fantasma, e gritaram aterrorizados* (Mt 14, 26). E, segundo o texto, o Senhor logo os acalma, ao dizer: *Imediatamente o Senhor lhes falou, dizendo: Tende fé, sou eu, não temais* (Mt 14, 27). Todavia, não parece razoável que escondesse aos discípulos ter assumido um corpo fantástico, já que os escolhera para dar testemunho da verdade *sobre o que haviam visto e ouvido* (At 4, 20); ou, se não lhes ocultou que era fantasma, então o fato de pensarem que estavam diante de um fantasma não lhes teria causado temor.

9. Além disso, mais claramente ainda afastou o Senhor a suspeição de que era um fantasma, da mente dos discípulos, após a ressureição. Com efeito, diz a Escritura que *os discípulos conturbados e atemorizados, pensavam que viam um espírito* (Lc 24, 37), ao verem Jesus. *E Jesus lhes disse: Porque estais perturbados e imaginações vos vêm ao espírito? Vede minhas mãos e meus pés, pois sou eu mesmo. Palpai e vede: porque um espírito não tem carne e osso como vedes que eu tenho.* Ora, não havia

razão de se mostrar para ser palpado, se o seu corpo fosse somente fantástico.

10. Além disso, os apóstolos apresentaram-se como testemunhas fidedignas de Cristo. Com efeito, Pedro diz: *Este* (Jesus Cristo) *Deus ressuscitou dos mortos no terceiro dia, e fê-lo manifesto não a todo povo, mas a testemunhas escolhidas por Deus, a nós que comemos e bebemos com ele após a ressurreição dos mortos* (At 10, 40). E escreve João: *Aquele que vimos com os nossos olhos, e as nossas mãos palparam, o Verbo da vida, disto damos testemunho a vós* (1Jo 1-2). Ora, não se pode tomar um testemunho eficaz da verdade das coisas que apenas em aparência aconteceram, e não na realidade concreta. Por isso, se fantástico foi o corpo de Cristo, e Cristo não comeu nem bebeu realmente, nem foi realmente visto ou palpado, mas somente em aparência, o testemunho dos apóstolos de Cristo não seria fidedigno. Por conseguinte, *é vã a pregação deles, é vã a nossa fé* (1Cor 15, 14).

11. Além disso, se Cristo não possui um corpo verdadeiro, também não morreu verdadeiramente. Conseqüentemente, não ressurgiu. Logo, os apóstolos são falsas testemunhas de Cristo, ao pregarem ao mundo que Cristo ressurgiu. Por isso, escreve ainda o Apóstolo: *Apresentamo-nos como falsas testemunhas de Deus, por que demos um testemunho contra Deus, dizendo que ressuscitou Jesus Cristo, a quem não ressuscitou* (1Cor 15, 15).

12. Além disso, a falsidade não é um caminho bom para a verdade, como se lê na Escritura: *O quê de verdade pode vir da mentira?* (Eclo 34, 4). Ora, a vinda de Cristo ao mundo foi para manifestar a verdade, pois ele mesmo disse: *Eu aqui nasci, e para isto vim, para dar testemunho da verdade* (Jo 18, 37). Ora, em Cristo não houve falsidade alguma. Mas, se as coisas ditas sobre ele fossem apenas aparência, neste caso haveria nele falsidade, pois, *o falso é aquilo que não é como se vê* (V Metafísica 29, 1024b; Cmt 22, 1129). Logo, as coisas que foram ditas a respeito de Cristo, o foram segundo a realidade existencial.

13. Além disso, está escrito: *Fomos justificados pelo sangue de Cristo* (Rm 5, 9); *Compraste-nos, ó Senhor, pelo teu sangue* (Ap 5, 9). Ora, se o sangue de Cristo não fosse verdadeiro, nem Cristo o derramou realmente por nós, nem fomos justificados ou remidos. Para nada vale, portanto, estar com Cristo.

14. Além disso, se o advento de Cristo ao mundo for entendido somente de modo fictício, nada de novo aconteceu com o advento de Cristo, pois também no Velho Testamento Deus apareceu em figuras diversas a Moisés e aos profetas, como o confirma o Novo Testamento (cf. Mc 12, 26; Hb 1, 1). Mas isto esvazia toda a doutrina do Novo Testamento. Logo, o Filho de Deus não assumiu um corpo fantástico, mas verdadeiro.

enim se palpandum praebuit, si non nisi corpus phantasticum habuisset.

3655. — Item. APOSTOLI seipsos idoneos Christi testes ostendunt: dicit enim PETRUS, *Act.* 10: 40 *Hunc*, scilicet Iesum, *Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri* 41 *non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo, nobis qui manducavimus et bibimus cum illo postquam resurrexit a mortuis.* Et IOANNES APOSTOLUS, in principio suae Epistolae [8], dicit: *Quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contrectaverunt de Verbo vitae*, hoc *testamur* [1]. Non potest autem efficax sumi testimonium veritatis per ea quae non in rei existentia, sed solum in apparentia sunt gesta. Si igitur corpus Christi fuit phantasticum, et non vere manducavit et bibit, neque vere visus est et palpatus, sed phantastice tantum, invenitur non esse idoneum testimonium Apostolorum de Christo. Et sic *inanis est* eorum *praedicatio, inanis est et fides* nostra [2], ut dicit PAULUS I *Cor.* 15, 14.

3656. — Amplius autem, si Christus verum corpus non habuit, non vere mortuus est. Ergo nec vere resurrexit. Sunt igitur Apostoli falsi testes Christi, praedicantes mundo ipsum resurrexisse. Unde APOSTOLUS ibidem dicit: 15 *Invenimur autem et falsi testes Dei: quoniam testimonium diximus adversus Deum, quod suscitaverit Iesus, quem non suscitavit.*

3657. — Praeterea. Falsitas non est idonea via ad veritatem: secundum illud *Eccli.* 34, 4: *A mendace quid verum dicetur?* Adventus autem Christi in mundum ad veritatis manifestationem fuit: dicit enim ipse, IOAN. 18, 37: *Ego* autem *in hoc natus sum, et ad hoc veni, ut testimonium perhibeam veritati* [3]. Non igitur in Christo fuit aliqua falsitas. Fuisset autem si ea quae dicuntur de ipso, in apparentia tantum fuissent: nam *falsum est quod non est ut videtur* [4]. Omnia igitur quae de Christo dicuntur, secundum rei existentiam fuerunt.

3658. — Adhuc. *Rom.* 5, 9, dicitur quod *iustificati* sumus *in sanguine* Christi [5]; et *Apoc.* 5, 9, dicitur: *Redemisti nos*, Domine, *in sanguine tuo* [6]. Si igitur Christus non habuit verum sanguinem, neque vere pro nobis ipsum fudit. Neque igitur vere iustificati, neque vere redempti sumus. Ad nihil igitur utile est esse in Christo.

3659. — Item. Si non nisi phantasia intelligendus est adventus Christi in mundum, nihil novum in Christi adventu accidit: nam et in Veteri Testamento Deus apparuit Moysi et prophetis secundum multiplices figuras, ut etiam Scriptura Novi Testamenti testatur [7]. Hoc autem totam doctrinam Novi Testamenti evacuat. Non igitur corpus phantasticum, sed verum Filius Dei assumpsit.

CAP. XXX. - DE ERRORE VALENTINI CIRCA INCARNATIONEM.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 2, q. 1, a. 3, q.la 2; dist. 4, q. 2, a. 1; *Nom.* I, lect. 2 (60); II, lect. 3 (168); *Decret.*[1] (1174); *Art.* (606): Tertius error; *Matth.* I (21, 94); *Ioan.* II, lect. 1 (349); *Hebr.* VIII, lect. 1 (386); III, q. 5, a. 2; q. 31, a. 1 ad 1; *Symb.* art. 3 (902); *Comp.* cap. 208 (398-401).

3660. — His autem et VALENTINUS propinque de mysterio Incarnationis sensit. Dixit enim quod Christus non terrenum corpus habuit, sed de caelo portavit: et quod nihil de Virgine Matre accepit, sed per eam quasi aquaeductum transivit[8]. Occasionem autem sui erroris ex quibusdam verbis Sacrae Scripturae accepisse videtur. Dicitur enim IOAN. 3: 13 *Nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit, Filius hominis, qui est in caelo... 31 Qui de caelo venit, super omnes est*[9]. Et IOAN. 6, 38, dicit Dominus: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me.* Et I *Cor.* 15, 47: *Primus homo de terra, terrenus; secundus homo de caelo, caelestis.* Quae omnia sic intelligi volunt ut Christus de caelo etiam secundum corpus descendisse credatur.

3661. — Procedit autem tam haec VALENTINI positio, quam MANICHAEORUM praemissa (cap. praec.), ex una falsa radice: quia credebant quod haec omnia terrena a diabolo sint creata. Unde, cum *Filius Dei in hoc apparuerit ut dissolvat opera diaboli*[10], sicut dicitur 1 IOAN. 3, 8, non ei competebat ut de creatura diaboli corpus assumeret: cum etiam PAULUS dicat, II *Cor.* 6: 14 *Quae societas lucis ad tenebras?* 15 *Quae autem conventio Christi ad Belial?*

3662. — Et quia quae ab eadem radice procedunt, similes fructus producunt, in idem falsitatis inconveniens relabitur haec positio cum praedicta. Uniuscuiusque enim speciei sunt determinata essentialia principia, materiam dico et formam, ex quibus constituitur ratio speciei in his quae sunt ex materia et forma composita. Sed sicut caro humana et os et huiusmodi sunt materia propria hominis, ita ignis, aër, aqua et terra, et huiusmodi, qualia sentimus, sunt materia carnis et ossis et huiusmodi partium. Si igitur corpus Christi non fuit terrenum, non fuit in ipso vera caro et verum os, sed omnia secundum apparentiam tantum. Et ita etiam non fuit verus homo, sed apparens: cum tamen, ut dictum est (3654), ipse dicat: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*[1].

3663. — Adhuc. Corpus caeleste secundum suam naturam est incorruptibile et inalterabile, et extra suum *ubi* non potest transferri[2]. Non autem decuit quod Dei Filius dignitati naturae assumptae aliquid detraheret, sed magis quod eam exaltaret. Non igitur corpus caeleste aut incorruptibile ad inferiora portavit, sed magis assumptum terrenum corpus et passibile incorruptibile reddidit et caeleste.

3664. — Item. APOSTOLUS dicit, *Rom.* 1, 3, de Filio Dei, quod *factus est ex semine David secundum carnem*[3]. Sed corpus David terrenum fuit. Ergo et corpus Christi.

CAPÍTULO XXX
O ERRO DE VALENTINO SOBRE A ENCARNAÇÃO

1. Coisas semelhantes às acima referidas foram afirmadas por Valentino, no tocante ao mistério da Encarnação.

Com efeito, afirmou que Cristo não possuía um corpo terrestre, mas celeste, e que não recebeu coisa alguma da Virgem Mãe, tendo por ela passado como por um aqueduto. Parece que algumas palavras da Escritura lhe deram ensejo para esses erros. Ora, está dito na Escritura: *Ninguém subiu ao céu, senão quem desceu do céu, o Filho do homem, que está no céu... Quem veio do céu está acima de todas as coisas* (Jo 3, 13; 31). E disse ainda o Senhor: *Desci do céu, não para fazer a minha vontade, mas a daquele que me enviou* (Jo 6, 38). Diz também Apóstolo: *O primeiro homem vindo da terra é terreno; o segundo, do céu, é celeste* (1Cor 15, 47). Pretenderam interpretar todos esses textos de modo a se crer que Cristo desceu do céu também com o corpo.

2. Essa opinião de Valentino, como também a dos supracitados maniqueus (c. prec.), vêm de uma só falsa raiz: acreditavam que todas as coisas da terra foram criadas pelo diabo. Conseqüentemente, como *o Filho aqui apareceu para destruir as obras do diabo* (cf. 1Jo 3, 8), não lhe seria conveniente assumir um corpo criado pelo diabo, até porque Paulo diz: *Que sociedade há entre a luz e as trevas? Que concórdia entre Cristo e o diabo?* (1Cor 6, 14-15).

3. E como as coisas vindas da mesma raiz produzem frutos semelhantes, esta posição cai no mesmo erro anterior. Ora, para cada espécie há princípios determinados essenciais, isto é, a matéria e a forma, que constituem a natureza nos compostos de matéria e forma. E como a carne humana, os ossos e coisas semelhantes são a matéria própria do homem, também o fogo, o ar, a água e a terra e coisas semelhantes, segundo a nossa percepção, são a matéria da carne, dos ossos e das demais partes do corpo. Se, pois, o corpo de Cristo não foi terreno, não havia nele carne e ossos verdadeiros, mas tudo isso eram aparências apenas. Assim sendo, também Cristo não foi verdadeiro homem, mas homem apenas aparente, conforme vimos (c. prec.), não obstante ele tinha dito: *O espírito não tem carne e ossos, como me vedes ter* (Lc 24, 39).

4. Além disso, segundo a sua natureza, o corpo celeste é incorruptível e inabalável, e não pode ser deslocado. Ora, não seria conveniente que algo fosse tirado da dignidade da natureza assumida pelo Filho de Deus, mas, antes, que ela fosse exaltada. Por conseguinte, Cristo não trouxe ao mundo inferior um corpo celeste e incorruptível, mas antes tornou incorruptível e celeste o corpo terreno assumido.

5. Além disso, o Apóstolo diz a respeito do Filho de Deus: *feito do sêmen de Davi segundo a carne* (Rm 1, 3). Ora, o corpo de Davi era terreno. Logo, o era também o corpo de Cristo.

6. Além disso, diz ainda o Apóstolo: *Deus enviou o seu filho feito de mulher* (Gl 4, 4). No Evangelho é também dito: *Jacó gerou José, esposo de Maria, da qual nasceu Jesus, que é chamado Cristo* (Mt 1, 16). Ora, não seria dito feito ou nascido dela se por ela tivesse somente passado como por um canal, dela nada assumindo. Logo, de Maria recebeu o corpo.

7. Além disso, Maria não poderia ter sido chamada Mãe de Jesus, como afirma Mateus (1, 8), a não ser que ele tivesse recebido algo dela.

8. Além disso, diz o Apóstolo: *Quem santifica* (isto é, Cristo) *e os que são santificados* (isto é, os fiéis) *todos procedem de um só, razão por que não se envergonha de chamá-los irmãos, ao dizer: Anunciarei o teu nome aos meus irmãos* (Hb 2, 11-12). E, em seguida, se lê: *Pois como os filhos participam da carne e do sangue, também ele igualmente participa destas coisas* (v. 14). Ora, se Cristo tivesse apenas corpo celeste, é concludente que, como nós temos corpo terreno, não teremos unidade com ele. Conseqüentemente, não poderemos ser chamados seus irmãos. E nem Cristo participou da carne e do sangue, pois é sabido que a carne e o sangue compõem-se de elementos inferiores e não têm natureza celeste. Evidencia-se, pois, que a supracitada opinião contradiz a doutrina apostólica.

9. E ainda, as razões em que se apoiam são evidentemente inconsistentes. Ora, Cristo não desceu do céu segundo o corpo ou segundo a alma, mas segundo Deus. E isto se pode deduzir das próprias palavras do Senhor. Com efeito, tendo dito: *Ninguém sobe ao céu senão quem do céu desceu* (Jo 3, 13), acrescenta, a seguir: *O Filho do Homem que está no céu,* querendo dizer que descera do céu sem deixar de estar no céu. Ora, isto é próprio da divindade, isto é, estar na terra quem enche os céus, segundo está escrito: *Eu encho o céu e a terra* (Jr 23, 24). Logo, não competia ao Filho de Deus, enquanto Deus, descer do céu mediante movimento local, pois o que se move localmente deixa um lugar para estar no outro. Diz-se, pois, que o Filho de Deus desceu, enquanto uniu a si uma substância terrena, como disse também o Apóstolo que ele se despojou (Fl 2, 7), enquanto recebeu a condição de servo, sem contudo perder a divindade.

O que eles assumem para fundamentar a sua opinião, já vimos acima como é falso, pois acima foi demonstrado (l. II, cc. XLI e XLV) que as coisas corpóreas daqui não foram criadas pelo diabo, mas por Deus.

3665. — Amplius. Idem APOSTOLUS dicit, *Galat.* 4, 4, quod *Deus misit Filium suum factum ex muliere* [4]. Et MATTH. 1, 16, dicitur quod *Iacob genuit Ioseph, virum Mariae, de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus.* Non autem vel ex ea factus, vel de ea natus diceretur, si solum per eam sicut per fistulam transisset, nihil ex ea assumens. Ex ea igitur corpus assumpsit.

3666. — Praeterea. Non posset dici Mater Iesu Maria, quod Evangelista testatur [5], nisi ex ea aliquid accepisset.

3667. — Adhuc. APOSTOLUS dicit, *Hebr.* 2: 11 *Qui sanctificat,* scilicet Christus, *et qui sanctificantur,* scilicet fideles Christi, *ex uno omnes. Propter quam causam non confunditur eos vocare fratres, dicens:* 12 *Narrabo nomen tuum fratribus meis* [6]. Et infra: 14 *Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem.* Si autem Christus corpus caeleste solum habuit, manifestum est, cum nos corpus terrenum habeamus, quod non sumus ex uno cum ipso, et per consequens neque fratres eius possumus dici. Neque etiam ipse participavit carni et sanguini: nam notum est quod caro et sanguis ex elementis inferioribus componuntur, et non sunt naturae caelestis. Patet igitur contra Apostolicam sententiam praedictam positionem esse.

3668. — E a v e r o q u i b u s i n n i t u n t u r , m a n i f e s t u m e s t f r i v o l a e s s e. Non enim Christus descendit de caelo secundum corpus aut animam, sed secundum quod Deus. Et hoc ex ipsis verbis Domini accipi potest. Cum enim diceret, IOAN. 3, 13, *Nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo,* adiunxit, *Filius hominis, qui est in caelo:* in quo ostendit se ita descendisse de caelo quod tamen in caelo esse non desierit. Hoc autem proprium Deitatis est, ut ita in terris sit quod et caelum impleat: secundum illud IER. 23, 24: *Caelum et terram ego impleo.* Non ergo Filio Dei, inquantum Deus est, descendere de caelo competit secundum motum localem: nam quod localiter movetur, sic ad unum locum accedit quod recedit ab altero. Dicitur igitur Filius Dei descendisse secundum hoc quod terrenam substantiam sibi copulavit: sicut et APOSTOLUS eum *exinanitum* dicit [7], inquantum formam servi accepit, ita tamen quod divinitatis naturam non perdidit.

3669. — Id vero quod pro radice huius positionis assumunt, ex superioribus patet esse falsum. Ostensum est enim in secundo Libro (capp. 41, 15) quod ista corporalia non a diabolo, sed a Deo sunt facta.

CAPÍTULO XXXI
O ERRO DE APOLINÁRIO SOBRE O CORPO DE CRISTO

1. Apolinário errou muito mais gravemente a respeito do mistério da Encarnação, concordando, no entanto, com os heréticos acima mencionados, ao afirmar que o corpo de Cristo não foi assumido da Virgem, mas, que alguma coisa do Verbo converteu-se na carne de

CAP. XXXI. - DE ERRORE APOLLINARIS CIRCA CORPUS CHRISTI.

LOCI CONGR. - *Art.* (606): quartus error; *Unione*, a. 1: Alii vero... Tertium dogma eius.

3670. — IRRATIONABILIUS autem his circa Incarnationis mysterium APOLLINARIS erravit [8] in hoc tamen cum praedictis concordans, quod corpus Christi non fuit de Virgine assumptum, sed, quod est magis im-

pium, aliquid Verbi dicit in carnem Christi fuisse conversum: occasionem erroris sumens ex eo quod dicitur IOAN. 1, 14, *Verbum caro factum est*, quod sic intelligendum putavit quasi ipsum Verbum sit conversum in carnem, sicut et intelligitur illud quod legitur IOAN. 2, 9, *ut gustavit architriclinus aquam vinum factam*, quod ea ratione dicitur, quia conversa est aqua in vinum.

3671. — Huius autem erroris impossibilitatem ex his quae supra ostensa sunt, facile est deprehendere. Ostensum est enim supra (*lib.* I, cap. 13) quod Deus omnino [1] immutabilis est. Omne autem quod in aliud convertitur, manifestum est mutari. Cum igitur Verbum Dei sit verus Deus, ut ostensum est (cap. 3), impossibile est quod Verbum Dei fuerit in carnem mutatum.

3672. — Item. Verbum Dei, cum sit Deus, simplex est: ostensum est enim supra (*lib.* I, cap. 18) in Deo compositionem non esse. Si igitur aliquid Verbi Dei sit conversum in carnem, oportet totum Verbum conversum esse. Quod autem in aliud convertitur, desinit esse id quod prius fuit: sicut aqua conversa in vinum, iam non est aqua sed vinum. Igitur post incarnationem, secundum positionem praedictam, Verbum Dei penitus non erit. Quod apparet impossibile: tum ex hoc quod Verbum Dei est aeternum, secundum illud IOAN. 1, 1, *In principio erat Verbum;* tum quia post incarnationem Christus Verbum Dei dicitur, secundum illud *Apoc.* 19, 13, *Vestitus erat veste aspersa sanguine, et vocabatur nomen eius: « Verbum Dei »* [2].

3673. — Amplius. Eorum quae non communicant in materia et in genere uno, impossibile est fieri conversionem in invicem: non enim ex linea fit albedo, quia sunt diversorum generum; neque corpus elementare potest converti in aliquod corporum caelestium, vel in aliquam incorpoream substantiam, aut e converso, cum non conveniant in materia. Verbum autem Dei, cum sit Deus, non convenit neque in genere neque in materia cum quocumque alio: eo quod Deus neque in genere est [3], neque materiam habet (*lib.* I, capp. 17, 25). Impossibile est igitur Verbum Dei fuisse in carnem conversum, vel in quodcumque aliud.

3674. — Praeterea. De ratione carnis, ossis et sanguinis et huiusmodi partium est quod sit ex determinata materia. Si igitur Verbum Dei sit in carnem conversum, secundum positionem praedictam, sequetur quod in Christo non fuerit vera caro nec aliquid aliud huiusmodi. Et sic etiam non erit verus homo, sed apparens tantum, et alia huiusmodi quae supra (cap. praec.) contra VALENTINUM posuimus.

3675. — Patet igitur hoc quod IOANNES dicit, *Verbum caro factum est*, non sic intelligendum esse quasi Verbum sit conversum in carnem: sed quia carnem assumpsit, ut cum hominibus conversaretur et eis visibilis appareret. Unde et subditur: *Et habitavit in nobis et vidimus gloriam eius* etc.: sicut et in BARUCH de Deo dicitur [4] quod *in terris visus est, et cum hominibus conversatus est*.

Cristo. E isto é mais impiedoso. Procurou fundamentos do seu erro no texto que diz: *O Verbo se fez carne* (Jo 1, 14), entendendo-se como se o próprio Verbo tivesse se convertido na carne, em semelhança com o que também diz o Evangelho: *Quando o mestre dos serventes provou a água convertida em vinho* (Jo 2, 9), pois neste texto a água de fato se converteu em vinho.

2. A falsidade deste erro é facilmente depreendida do que acima foi dito. Com efeito, foi acima demonstrado (l. I, c. XIII), que Deus é absolutamente imutável. Ora, o que se converte em outra coisa é mutável. Ora, sendo o Verbo de Deus verdadeiro Deus, como foi acima demonstrado (c. III), é impossível que o Verbo de Deus se tenha convertido em carne.

3. Além disso, o Verbo de Deus, sendo Deus, é simples, pois, como acima foi demonstrado (l.I, c. XVIII), não há composição em Deus. Por isso, se algo do Verbo de Deus converteu-se em carne, é necessário que todo o Verbo se tenha convertido. Ora, o que se converte deixa de ser o que antes era, como, por exemplo, a água que foi convertida em vinho deixou de ser água. Por isso, aceitando-se a opinião supracitada, depois da Encarnação o Verbo de Deus deixou de existir. Mas isto é impossível, já porque o Verbo é eterno, segundo se lê: *No princípio era o Verbo* (Jo 1, 1); já porque, após a Encarnação, Cristo é dito Verbo de Deus, segundo se lê: *Estava vestido com uma veste sangüínea, e o seu nome era Verbo de Deus* (Ap 19, 13).

4. Além disso, as coisas que não se comunicam em matéria ou em gênero é impossível que se convertam entre si. Assim, por exemplo, não se pode fazer o branco, de uma linha, porque não há comunicação genérica entre eles; nem pode um corpo elementar converter-se em corpo celeste, ou em substância incorpórea, ou vice-versa, porque não se comunicam em matéria. Ora, o Verbo de Deus, sendo Deus, não se comunica nem em gênero, nem em matéria com outra coisa qualquer, porque Deus não está incluído em gênero, nem possui matéria (l. I, cc. XVII e XXV). Logo, é impossível que o Verbo de Deus se tenha convertido em carne ou em qualquer outra coisa.

5. Além disso, é da natureza da carne, do osso e do sangue, como das partes semelhantes a elas, ter determinada matéria. Ora, se o Verbo de Deus converteu-se em carne, segundo afirmam os acima citados, disto resultaria não haver em Cristo verdadeira carne, nem algo semelhante. Ora, se assim fosse, também não seria verdadeiro homem, mas homem aparente, e valeriam também os demais inconvenientes apontados nos erros de Valentino.

6. É, pois, evidente que as palavras de João: *O Verbo se fez carne*, não devem ser entendidas como se o Verbo se tenha convertido na carne, mas sim, que assumiu a carne para conviver com os homens e se lhes aparecer visivelmente. Por isso, João acrescentou: *E habitou entre nós, e vimos a sua glória*, como também Baruc diz que Deus: *Foi visto na terra e conviveu com os homens* (Br 3, 38).

CAPÍTULO XXXII
O ERRO DE ARIO E DE APOLINÁRIO SOBRE A ALMA DE CRISTO

1. Houve não somente os que erraram a respeito do corpo de Cristo, como também os que pensaram erradamente a respeito da sua alma.

Com efeito, Ario afirmou que não havia alma em Cristo, mas que ele assumiu só a carne, ficando a divindade em lugar da alma. Para afirmar este erro parece ter sido induzido por certa coerência. Ora, pretendendo dizer que o Filho de Deus é uma criatura e menor que o Pai, para prová-lo buscou aqueles testemunhos escriturísticos que manifestam fraqueza humana em Cristo. E para que esta prova não fosse anulada por aqueles que diziam que aqueles testemunhos não se referiam à natureza divina de Cristo, mas à humana, maliciosamente negou Cristo ter alma. E como certas coisas não podem convir ao corpo humano – como admirar-se, temer, orar, – elas necessariamente traziam diminuição para o Filho de Deus. Buscou como fundamento da sua opinião a supracitada expressão: *O Verbo se fez carne,* pretendendo concluir daí que o Verbo assumira só a carne, não a alma. Esta opinião foi seguida por Apolinário.

2. Porém, esta opinião é insustentável, como se pode depreender do acima exposto. Com efeito, foi acima demonstrado (l. I, c. XXVII), que Deus não pode ser forma de corpo. Ora, como o Verbo de Deus é Deus, como foi acima demonstrado (c. III), é impossível que o Verbo de Deus seja forma de corpo, de modo a ser alma para a carne.

Este argumento é válido contra Apolinário, pois ele afirmava ser o Verbo de Deus verdadeiro Deus. Não obstante ter Ario negado esta verdade, o argumento é válido também contra ele. Isto porque Deus não somente não pode ser forma de corpo, como também nenhum dos espíritos celestes dos quais o supremo era, segundo Ario, o Filho de Deus, a não ser que, seguindo a opinião de Orígenes, também dissesse que a alma humana tinha a mesma natureza dos espíritos supracelestes. Porém, acima já foi demonstrado (l. II, cc. XLIVs), que esta opinião de Orígenes é falsa.

3. Além disso, se se excluir o que é próprio da natureza humana, não há verdadeiro homem. Ora, é evidente que a alma é o princípio da natureza do homem, porque é a sua forma. Por isso, se Cristo não tivesse alma, não seria verdadeiro homem. Mas o Apóstolo afirmou que Cristo é verdadeiro homem, quando escreve: *Um só mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus* (1Tm 2, 5).

4. Além disso, dependem da alma não só a natureza humana do homem, como também as partes do homem. Por isso, excluída a alma, os olhos, a carne e os ossos terão significado equívoco com o de homem morto, como *olhos pintados ou de pedra* (II Sobre a alma 1, 412b; Cmt

CAP. XXXII. - De errore Arii et Apollinaris circa animam Christi.

Loci congr. - III *Sent.* dist. 2, q. 1, a. 3, q.la 2; *Nom.* I, lect. 2 (60); II, lect. 3 (168); *Matth.* I (21), II (235), XXVI (2223-2224), XXVII (2383); *Ioan.* I, lect. 7 (167); XII, lect. 5 (1654); XIII, lect. 4 (1798); *Decret.*[1] (1173, 1178); *Art.* (606): Quintus error; *Verit.* q. 20, a. 1: Et ideo quidam; *Unione,* a. 1: Alii vero... quorum primum; III, q. 5, a. 3; *Symb.* art. 3 (903); *Comp.* cap. 205 (390-391).

3676. — Non solum autem circa corpus Christi, sed etiam circa eius animam aliqui male sensisse inveniuntur.

3677. — Posuit enim Arius quod in Christo non fuit anima, sed quod solam carnem assumpsit, cui divinitas loco animae fuit[5]. Et ad hoc ponendum necessitate quadam videtur fuisse inductus. Cum enim vellet asserere quod filius Dei sit creatura et minor Patre, ad hoc probandum illa Scripturarum assumpsit testimonia quae infirmitatem humanam ostendunt in Christo. Et ne aliquis eius probationem refelleret, dicendo assumpta ab eo testimonia Christo non secundum divinam naturam, sed humanam convenire, nequiter animam removit a Christo, ut, cum quaedam corpori humano convenire non possint, sicut quod miratus est, quod timuit, quod oravit, necessarium fiat huiusmodi in ipsum filium Dei minorationem inferre. Assumpsit autem in suae positionis assertionem praemissum verbum Ioannis dicentis, *Verbum caro factum est*[1]: ex quo accipere volebat quod solam carnem Verbum assumpserit, non autem animam. Et in hac positione etiam Apollinaris eum secutus est.

3678. — Manifestum est autem ex praemissis hanc positionem impossibilem esse. Ostensum est enim supra (*lib.* I, cap. 27) quod Deus forma corporis esse non potest. Cum igitur Verbum Dei sit Deus, ut ostensum est (cap. 3), impossibile est quod Verbum Dei sit forma corporis, ut sic carni pro anima esse possit.

3679. — Utilis autem est haec ratio contra Apollinarem, qui Verbum Dei verum Deum esse confitebatur: et licet hoc Arius negaret, tamen etiam contra eum praedicta ratio procedit. Quia non solum Deus non potest esse forma corporis, sed nec etiam aliquis supercaelestium spirituum, inter quos supremum filium Dei Arius ponebat: — nisi forte secundum positionem Origenis, qui posuit humanas animas eiusdem speciei et naturae cum supercaelestibus spiritibus esse. Cuius opinionis falsitatem supra (*lib.* II, capp. 94, 95) ostendimus.

3680. — Item. Subtracto eo quod est de ratione hominis, verus homo esse non potest. Manifestum est autem animam principaliter de ratione hominis esse: cum sit eius forma. Si igitur Christus animam non habuit, verus homo non fuit: cum tamen Apostolus eum hominem asserat, dicens, I *ad* Tim. 2, 5: *Unus* est *mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus*[2].

3681. — Adhuc. Ex anima non solum ratio hominis, sed et singularium partium eius dependet: unde, remota anima, oculus, caro et os hominis mortui aequivoce dicuntur, *sicut oculus pictus aut lapideus*[3]. Si igitur in Christo non fuit anima, necesse est quod nec vera caro in eo fuerit, nec aliqua alia

partium hominis: cum tamen Dominus haec in se esse perhibeat, dicens, LUCAE, ult. [4]: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.*

3682. — Amplius. Quod generatur ex aliquo vivente, filius eius dici non potest nisi in eandem speciem procedat: non enim vermis dicitur filius animalis ex quo generatur. Sed si Christus animam non habuit, non fuit eiusdem speciei cum aliis hominibus: quae enim secundum formam differunt, eiusdem speciei esse non possunt. Non igitur dici poterit quod Christus sit filius Mariae Virginis, aut quod illa sit mater eius. Quod tamen in EVANGELICA SCRIPTURA asseritur [5].

3683. — Praeterea. In Evangelio expresse dicitur quod Christus animam habuit: sicut est illud MATTH. 26, 38, *Tristis est anima mea usque ad mortem;* et IOAN. 12, 27, *Nunc anima mea turbata est.*

3684. — Et ne forte dicant ipsum filium Dei animam dici, eo quod, secundum eorum positionem, loco animae carni sit: sumendum est quod Dominus dicit, IOAN. 10, 18, *Potestatem habeo ponendi* animam meam, *et iterum sumendi eam* [6]; ex quo intelligitur aliud esse quam animam in Christo, quod habuit potestatem ponendi animam suam et sumendi. Non autem fuit in potestate corporis quod uniretur Filio Dei vel separaretur ab eo: cum hoc etiam naturae potestatem excedat. Oportet igitur intelligi in Christo aliud fuisse animam, et aliud divinitatem Filii Dei, cui merito talis potestas tribuitur.

3685. — Item. Tristitia, ira et huiusmodi passiones sunt animae sensitivae: ut patet per PHILOSOPHUM in VII *Phys.* [1]. Haec autem in Christo fuisse ex Evangeliis comprobatur. Oportet igitur in Christo fuisse animam sensitivam: de qua planum est quod differt a natura divina Filii Dei.

3686. — Sed quia potest dici humana in Evangeliis metaphorice dici de Christo, sicut et de Deo in plerisque locis Sacrae Scripturae loquuntur, accipiendum est aliquid quod necesse sit ut proprie dictum intelligatur. Sicut enim alia corporalia quae de Christo Evangelistae narrant, proprie intelliguntur et non metaphorice, ita oportet non metaphorice de ipso intelligi quod manducaverit et esurierit [2]. Esurire autem non est nisi habentis animam sensitivam: cum esuries sit appetitus cibi. Oportet igitur quod Christus habuit animam sensitivam.

2, 239). Logo, se Cristo não tivesse alma, nele necessariamente não haveria verdadeira carne, nem quaisquer outras partes do homem. No entanto, o Senhor mostrou em si estas coisas, ao dizer: *O espírito não tem carne nem ossos como me vedes ter* (Lc 24, 39).

5. O que é gerado de um vivente não pode ser dito filho, se não procedeu segundo a espécie, razão por que o verme não pode ser dito filho do animal em que é gerado. Ora, se Cristo não possuía alma humana, não foi da espécie dos outros homens, porque as coisas que se diferenciam especificamente não podem ser ditas da mesma espécie. Por isso, não se poderia dizer que Cristo é filho da Virgem Maria, ou que ela fora sua mãe. Mas isto é afirmado nos Evangelhos (cf. Mt 1, 18; Lc 2, 7).

6. Além disso, é dito expressamente no Evangelho que Cristo possuía alma: *Minha alma está triste até a morte.* (Mt 26, 28); *Agora, minha alma está perturbada* (Jo 12, 27).

7. E para que talvez não se diga que o Filho de Deus se chama alma, segundo dizem eles, de modo que faz as vezes de alma para a carne, é de se levar em consideração o que o Senhor disse: *Tenho o poder de dar minha alma e de assumi-la, após* (Jo 10, 18). Disto se infere que algo mais havia além da alma de Cristo, que tinha o poder de dar e de reassumir a alma dele. Ora, o corpo não tinha o poder de se unir ao Filho de Deus e de separar-se dele, porque isto também excede o poder da natureza. Por isso, é necessário admitir que em Cristo uma coisa era a alma e outra coisa a divindade do Filho de Deus, a quem por mérito foi atribuído tal poder.

8. Além disso, a tristeza, a ira e paixões similares pertencem à alma sensitiva, como se depreende do que o Filósofo disse (VII Física 3, 247a; Cmt 6, 922). Ora, tais paixões havia na alma de Cristo, segundo o Evangelho. Logo, em Cristo devia haver alma sensitiva e é evidente que esta alma diferenciava-se da natureza divina do Filho de Deus.

9. No entanto, como se pode dizer que as coisas humanas são ditas metaforicamente nos Evangelhos, quando as referimos a Cristo, até porque em muitos textos são também referidas a Deus, é conveniente partir de alguma coisa que necessariamente refira-se a Cristo, em sentido próprio. Com efeito, assim como as outras coisas corpóreas, que os evangelistas narram sobre Cristo, são entendidas em sentido próprio, também se deve entender, não em sentido metafórico, que Cristo comera e tivera fome (Mt 4, 2; 9, 11; 11, 19). Ora, sentir fome é próprio de quem possui alma sensitiva, porque a fome é o apetite de comer. Logo, é necessário Cristo ter tido alma sensitiva.

CAPÍTULO XXXIII
O ERRO DE APOLINÁRIO, QUE AFIRMOU CRISTO NÃO TER POSSUÍDO ALMA RACIONAL, E O ERRO DE ORÍGENES, QUE AFIRMOU TER SIDO A ALMA DE CRISTO CRIADA ANTES DO MUNDO.

1. Apolinário, aceitando esses testemunhos evangélicos, confirmou que Cristo possuía alma sensitiva, mas, sem mente e intelecto, de modo que o Verbo de Deus estava em Cristo em lugar da mente e do intelecto.

2. No entanto, nem esta opinião é capaz de evitar as inconveniências aduzidas acima. Com efeito, o homem é posto na espécie humana porque tem mente e razão. Por isso, se Cristo não as tivesse, não foi verdadeiro homem, nem pertenceu à nossa espécie. Ora, a alma carente de razão é de outra espécie que a da possuidora de razão, porque, segundo o Filósofo (VIII Metafísica 3, 1043 b; Cmt 3, 1724), nas definições e espécies, qualquer diferença essencial acrescida ou substraída varia a espécie, tal como nos números a unidade. Ora, racional é diferença específica. Se, pois, havia em Cristo alma sensitiva sem a razão, ela era de outra espécie que a nossa, que possui razão, e nem o próprio Cristo pertencia à nossa espécie.

3. Além disso, há diversidade específica nas almas sensitivas carentes de razão, o que se vê nos animais irracionais, que se diferenciam especificamente entre si, e cada um dos quais recebe a espécie da própria alma. Eis porque a alma sensitiva é como um gênero que compreende muitas espécies. Ora, coisa alguma não está no gênero que não esteja em uma espécie deste gênero. Portanto, se a alma de Cristo estava no gênero da alma sensitiva carente de razão, deveria estar contida em alguma espécie dele, por exemplo, na espécie da alma do leão ou de outra fera. Mas isto é totalmente absurdo.

4. Além disso, o corpo está para a alma assim como a matéria, para a forma, e o instrumento, para o agente principal. Ora, é necessário que a matéria seja proporcionada à forma, e o instrumento, ao agente principal. Por isso, a diversidade dos corpos deve corresponder à diversidade das almas. E isso verifica-se também nos sentidos, pois, nos diversos animais encontram-se disposições diversas dos membros, segundo convém às disposições diversas das almas. Por conseguinte, se em Cristo não havia uma alma como a nossa, então ele não teria membros como os membros humanos.

5. Além disso, como, segundo Apolinário, o Verbo de Deus é verdadeiro Deus (cf. c. XXXI), não poderia ele admirar-se de alguma coisa, pois ficamos admirados diante daquelas coisas cuja causa desconhecemos (I Metafísica 2, 982 b; Cmt 3, 55). Igualmente, não pode haver admiração na alma sensitiva, porque não lhe é próprio

CAP. XXXIII. - DE ERRORE APOLLINARIS DICENTIS ANIMAM RATIONALEM NON FUISSE IN CHRISTO, ET DE ERRORE ORIGENIS DICENTIS ANIMAM CHRISTI ANTE MUNDUM FUISSE CREATAM.

LOCI CONGR. - *a*) de errore Apollinaris: III *Sent.* dist. 2, q. 1, a. 3, q.la 2; *Matth.* I (21), VIII (686); *Ioan.* I, lect. 7 (168); *Nom.* I, lect. 2 (60); II, lect. 3 (168); *Verit.* q. 20, a. 1: quidam vero; *Decret.*[1] (1173, 1178); *Art.* (606): Sextus error; *Unione*, a. 1: Alii vero... incidit in secundum dogma; III, q. 5, a. 4; *Comp.* cap. 205 (390-391);

b) de errore Origenis: III *Sent.* dist. 6, Divisio Textus: Quantum autem ad primum, ... quarto; *Ioan.* III, lect. 2 (467, 468); *Hebr.* I, lect. 4 (63); III, q. 6, a. 3.

3687. — HIS autem testimoniis Evangelicis APOLLINARIS convictus, confessus est in Christo animam sensitivam fuisse: tamen sine mente et intellectu, ita quod Verbum Dei fuerit illi animae loco intellectus et mentis [3].

3688. — Sed nec hoc sufficit ad inconvenientia praedicta vitanda. Homo enim speciem sortitur humanam ex hoc quod mentem humanam et rationem habet. Si igitur Christus haec non habuit, verus homo non fuit, nec eiusdem speciei nobiscum. Anima autem ratione carens ad aliam speciem pertinet quam anima rationem habens. Est enim secundum PHILOSOPHUM, VIII *Metaphys.* [4], quod in definitionibus et speciebus quaelibet differentia essentialis addita vel subtracta variat speciem, sicut in numeris unitas. *Rationale* autem est differentia specifica. Si igitur in Christo fuit anima sensitiva sine ratione, non fuit eiusdem speciei cum anima nostra, quae est rationem habens. Nec ipse igitur Christus fuit eiusdem speciei nobiscum.

3689. — Adhuc. Inter ipsas animas sensitivas ratione carentes diversitas secundum speciem existit: quod patet ex animalibus irrationalibus, quae ab invicem specie differunt, quorum tamen unumquodque secundum propriam animam speciem habet. Sic igitur anima sensitiva ratione carens est quasi unum genus sub se plures species comprehendens. Nihil autem est in genere quod non sit in aliqua eius specie. Si igitur anima Christi fuit in genere animae sensitivae ratione carentis, oportet quod contineretur sub aliqua specierum eius: utpote quod fuerit in specie animae leonis aut alicuius alterius belluae. Quod est omnino absurdum.

3690. — Amplius. Corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, et sicut instrumentum ad principale agens. Oportet autem materiam proportionatam esse formae, et instrumentum principali agenti. Ergo secundum diversitatem animarum oportet et corporum diversitatem esse. Quod et secundum sensum apparet: nam in diversis animalibus inveniuntur diversae dispositiones membrorum, secundum quod conveniunt diversis dispositionibus animarum. Si ergo in Christo non fuit anima qualis est anima nostra, nec etiam membra habuisset sicut sunt membra humana.

3691. — Praeterea. Cum secundum APOLLINAREM Verbum Dei sit verus Deus (cf. cap. 31), ei admiratio competere non potest: nam ea admiramur quorum causam ignoramus [5]. Similiter autem nec admiratio animae sensitivae competere potest: cum ad

animam sensitivam non pertineat sollicitari de cognitione causarum. In Christo autem admiratio fuit, sicut ex Evangeliis probatur: dicitur enim MATTH. 8, 10, quod audiens Iesus verba centurionis *miratus est*. Oportet igitur, praeter divinitatem Verbi et animam sensitivam, in Christo aliquid ponere secundum quod admiratio ei competere possit, scilicet mentem humanam.

3692. — Manifestum est igitur ex praedictis (capp. 29 sqq.) quod in Christo verum corpus humanum et vera anima humana fuit. Sic igitur quod IOANNES dicit [1], *Verbum caro factum est*, non sic intelligitur quasi Verbum sit in carnem conversum; neque sic quod Verbum carnem solam assumpserit; aut cum anima sensitiva, sine mente; sed secundum consuetum modum Scripturae, ponitur pars pro toto, ut sic dictum sit, *Verbum caro actum est*, ac si diceretur, *Verbum homo factum est;* nam et *anima* interdum pro homine ponitur in Scriptura, dicitur enim *Exod.* 1, 5, *Erant omnes animae* quae egressae *sunt de femore Iacob septuaginta* [2], similiter etiam *caro* pro toto homine ponitur, dicitur enim ISAIAE 40, 5, *Videbit omnis caro pariter quod os Domini locutum est*. Sic igitur et hic *caro* pro toto homine ponitur, ad exprimendam humanae naturae infirmitatem, quam Verbum Dei assumpsit.

3693. — Si autem Christus humanam carnem et humanam animam habuit, ut ostensum est, manifestum est animam Christi non fuisse ante corporis eius conceptionem. Ostensum est enim quod humanae animae propriis corporibus non praeexistunt (*lib.* II, cap. 83). Unde patet falsum esse ORIGENIS dogma [3], dicentis animam Christi ab initio, ante corporales creaturas, cum omnibus aliis spiritualibus creaturis creatam et a Verbo Dei assumptam, et demum, circa fines saeculorum, pro salute hominum carne fuisse indutam.

buscar o conhecimento das causas. Ora, em Cristo houve admiração, como comprovam os Evangelhos, pois é dito que tendo Cristo ouvido as palavras do centurião *admirou-se* (cf. Mt 8, 10). Logo, é necessário admitir-se em Cristo algo, afora a divindade do Verbo e a alma sensitiva, que lhe permitia ter admiração, a saber: a mente humana.

6. Depreende-se, pois, do acima exposto (cc. XXIX ss), que Cristo possuía verdadeiro corpo humano e verdadeira alma humana. Assim, o que diz João: *O Verbo se fez carne* (Jo 1, 14), não se deve entender como se o Verbo se tenha convertido em carne, nem como se tivesse assumido só a carne; ou esta com a alma sensitiva sem a mente; mas, segundo o modo corrente em que a Escritura se expressa, tomando a parte pelo todo. Eis, porque a expressão: *O Verbo se fez carne* corresponde a : *O Verbo fez-se homem*. Aliás, às vezes, nas Escrituras, a alma também significa o homem, segundo se lê: *Setenta eram ao todo as almas geradas por Jacó* (Ex 1, 5); *Verá toda carne igualmente que a boca do Senhor falou* (Is 40, 5). Por conseguinte, também aqui *carne* tem o sentido de *todo o homem*, para expressar a fraqueza da natureza humana, que foi assumida pelo Verbo de Deus.

7. Se, pois, Cristo possuía carne humana e alma humana, como se viu, é evidente que a alma de Cristo não existia antes da concepção do seu corpo, pois acima foi demonstrado (l. II, c. LXXXIII) que a alma humana não preexiste aos corpos. Daí se depreende como falsa é a doutrina de Orígenes que afirmou que a alma de Cristo foi criada desde o início, antes das criaturas corpóreas, com todas as outras criaturas espirituais e depois foi assumida pelo Verbo e, após, perto do fim dos séculos, foi revestida de carne para a salvação dos homens.

CAP. XXXIV. - DE ERRORE THEODORI MOPSUESTENI ET NESTORII CIRCA UNIONEM VERBI AD HOMINEM [4].

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 5, q. 1, a. 3; *Matth.* I (95, 108, 138), IX (750), XXVII (2383); *Ioan.* I, lect. 7 (170, 174, 176); II, lect. 3 (400); VIII, lect. 2 (1143); IX, lect. 4 (1357); XVII, lect. 1 (2181); *Rom.* I, lect. 2 (35); *Philip.* II, lect. 2 (62); *Nom.* I, lect. 2 (61); *Decret.*[1] (1175); *Art.* (606): Nonus error; *Unione*, a. 1: Nestorius; *Quodlib.* III, q. 4, a. 2; III, q. 2, a. 6; *Symb.* art. 3 (904); *Comp.* cap. 203 (386).

3694. — Ex praemissis (capp. 28 sqq.) igitur apparet quod Christo nec divina natura defuit, ut EBION, CERINTHUS et PHOTINUS dixerunt; nec verum corpus humanum, secundum errorem MANICHAEI atque VALENTINI; nec etiam humana anima, sicut posuerunt ARIUS et APOLLINARIS. His igitur tribus substantiis in Christo convenientibus, scilicet divinitate, anima humana, et vero humano corpore, circa horum unionem quid sentiendum sit secundum Scripturarum documenta, inquirendum restat (capp. 34, 38).

CAPÍTULO XXXIV
DO ERRO DE TEODORO DE MOPSUÉSTIA E DE NESTÓRIO SOBRE A UNIÃO DO VERBO COM O HOMEM

1. Do exposto acima, depreende-se que a Cristo não lhe faltou nem a natureza divina, como opinaram Ebion, Cerinto e Fotino; nem o verdadeiro corpo humano, segundo o erro de Manés e Valentino; nem, tampouco, a alma humana, como propuseram Ario e Apolinário. Pois bem, havendo em Cristo estas três substâncias – a divindade, a alma humana e verdadeiro corpo humano, é preciso considerar agora o que os testemunhos das Escrituras dizem a respeito da união das mesmas.

Com efeito, Teodoro de Mopsuéstia e o seu seguidor, Nestório, apresentaram uma tese sobre este assunto. Afirmaram eles que havia em Cristo alma humana e verdadeiro corpo humano, sendo assim constituído um homem da mesma espécie e natureza dos demais homens, e que neste Deus habitava como em seu templo, e como nos santos, pela sua graça. Por isso, o Evangelho relata que Cristo disse aos judeus: *Destrui este templo e eu reedifica-lo-ei em três dias* (Jo 2, 19). Explica, em seguida, o Evangelista: *Ele se referia ao templo do seu corpo* (Jo 2, 19). Diz, também, o Apóstolo: *Foi do agrado do Pai que nele habitasse toda a plenitude* (Col 1, 19). Disto resultou posteriormente uma certa união afetiva entre aquele homem e Deus, tendo ele então se unido a Deus devido à sua boa vontade, e Deus o aceitou também de boa vontade, segundo o que está escrito: *Quem me enviou está comigo e não me deixará só, porque sempre faço o que é do seu agrado* (Jo 8, 29). Desse modo, a união entre aquele homem e Deus deverá ser entendida como aquela de que o Apóstolo fala: *Quem se une a Deus, torna-se um só espírito com ele* (1Cor 6, 17). E como desta união os nomes que propriamente convêm a Deus transferem-se para o homem, como quando se diz, segundo a Sagrada Escritura: *deuses, filhos de Deus, senhores, santos* e *cristos*, também os nomes divinos são atribuídos àquele homem. Por isso, é por causa da habitação de Deus e da união afetiva que ele é chamado *Deus, Filho de Deus, Senhor, Santo* e *Cristo*.

Ademais, como nele havia maior plenitude de graça do que nos demais santos, foi mais do que os outros templo de Deus, mais fortemente unido a Deus pelo afeto e, pelo singular privilégio, recebeu nomes divinos. E, devido a esta excelência da graça, foi constituído participante da dignidade e honra divinas, sendo então adorado como Deus.

Assim sendo, e aceitas essas premissas, é necessário que uma seja a pessoa do Verbo, e outra, a daquele homem que era adorado como Deus. E quando se diz que há uma só pessoa em ambos, entende-se isto no sentido daquela união afetiva. Assim, quando se diz que o homem e o Verbo de Deus têm uma só pessoa, entende-se isto no sentido da união do homem com a mulher, isto é, *já não são dois, mas uma só carne* (Mt 19, 6).

E porque nesta união não se pode atribuir a um o que se diz do outro, pois nem tudo que convém ao homem de fato se pode atribuir à mulher, e vice-versa, também da união do Verbo com o homem pensam o mesmo, isto é, que as coisas próprias daquele homem, pertencentes à natureza humana, não se atribuem convenientemente ao Verbo de Deus, ou a Deus. E como foi conveniente àquele homem ter nascido da Virgem Maria, ter padecido, morrido, sido sepultado, etc, todas estas coisas não podem ser atribuídas ao Verbo de Deus ou a Deus.

No entanto, como há certos nomes que, embora sejam atribuídos principalmente a Deus, são de certo modo atribuídos aos homens, como: *Cristo, Senhor, Santo*, e *Filho de Deus*, dizem eles que nada impede que estes nomes se prediquem daquele homem. E, segundo eles, é

3695. — *a*) THEODORUS igitur MOPSUESTENUS[1] et NESTORIUS* eius sectator, talem sententiam de praedicta unione protulerunt. Dixerunt enim quod anima humana et corpus humanum verum naturali unione convenerunt in Christo ad constitutionem unius hominis eiusdem speciei et naturae cum aliis hominibus; et quod in hoc homine Deus habitavit sicut in templo suo, scilicet per gratiam [2], sicut et in aliis hominibus sanctis; unde dicitur IOAN. 2, 19, quod ipse Iudaeis dixit, *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud*, et postea EVANGELISTA, quasi exponens, subdit, 21 *Ille autem dicebat de templo corporis sui;* et APOSTOLUS, *Coloss.* 1, 19, dicit quod *in ipso complacuit omnem plenitudinem* habitare [3].

b) Et ex hoc consecuta est ulterius quaedam a f f e c t u a l i s u n i o inter hominem illum et Deum, dum et homo ille bona sua voluntate Deo inhaesit, et Deus sua voluntate illum acceptavit [4], secundum illud IOAN. 8, 29, *Qui me misit, mecum est, et non reliquit me solum, quia quae placita sunt ei facio semper* [5]*;* ut sic intelligatur talis esse unio hominis illius ad Deum, qualis est unio de qua APOSTOLUS dicit, I *ad Cor.* 6, 17, *Qui adhaeret* Deo, *unus spiritus est* [6].

c) Et sicut ex hac unione nomina quae proprie Deo conveniunt, ad homines transferuntur, ut dicantur *dii*, et *filii Dei*, et *domini*, et *sancti*, et *christi*, sicut ex diversis locis Scripturae patet; ita et nomina divina homini illi conveniunt, ut, propter Dei inhabitationem et unionem affectus, dicatur et Deus, et Dei filius, et Dominus, et Sanctus, et Christus.

d) Sed tamen, quia in illo homine maior plenitudo gratiae fuit quam in aliis hominibus sanctis, fuit prae ceteris templum Dei, et arctius Deo secundum affectum unitus, et singulari quodam privilegio divina nomina participavit. E t p r o p t e r h a n c e x c e l l e n t i a m g r a t i a e, c o n s t i t u t u s e s t i n p a r t i c i p a t i o n e d i v i n a e d i g n i t a t i s e t h o n o r i s, ut scilicet coadoretur Deo [7].

e) Et sic, secundum praedicta, oportet quod alia sit persona Verbi Dei, et alia persona [8] illius hominis qui Verbo Dei coadoretur. Et si dicatur una persona [1] utriusque, hoc erit propter u n i o n e m a f f e c t u a l e m [2] praedictam: ut sic dicatur homo ille et Dei Verbum una persona, sicut dicitur de viro et muliere quod *iam non sunt duo, sed una caro* [3].

f) Et quia talis unio non facit ut quod de uno dicitur, de altero dici possit, non enim quicquid convenit viro, verum est de muliere, aut e converso; ideo in unione Verbi et illius hominis hoc observandum putant, quod ea quae sunt propria illius hominis, ad humanam naturam pertinentia, de Verbo Dei, aut de Deo, convenienter dici non possunt [4]; sicut homini illi convenit quod sit natus de virgine, quod passus, mortuus et sepultus, et huiusmodi; quae omnia asserunt de Deo, vel de Dei Verbo, dici non debere.

g) Sed quia sunt quaedam nomina quae, etsi Deo principaliter conveniant, communicantur tamen hominibus per aliquem modum, sicut *Christus*, *Dominus*, *Sanctus*, et etiam *filius Dei*, de huiusmodi nominibus secundum eos nihil prohibet praedicta praedicari [1].

Convenienter enim dicimus secundum eos quod *Christus* [1], vel *Dominus gloriae*, vel *Sanctus sanctorum*, vel *Dei filius*, sit natus de virgine, passus, mortuus et sepultus. — Unde et Beatam Virginem non matrem Dei vel Verbi Dei, sed matrem Christi nominandam esse dicunt [2].

3696. — *a*) Sed si quis diligenter consideret, praedicta positio veritatem Incarnationis excludit. Non enim secundum praedicta Verbum Dei fuit homini illi unitum nisi secundum inhabitationem per gratiam, ex qua consequitur unio voluntatum. Inhabitatio autem Verbi Dei in homine non est Verbum Dei incarnari. Habitavit enim Verbum Dei, et Deus ipse, in omnibus sanctis a constitutione mundi, secundum illud APOSTOLI II *ad Cor.* 6, 16, *Vos estis templum Dei vivi: sicut dicit* Dominus: « *Quoniam inhabitabo in illis* [3] »: quae tamen inhabitatio incarnatio dici non potest; alioquin frequenter ab initio mundi Deus incarnatus fuisset.

b) Nec hoc etiam ad incarnationis rationem sufficit si Verbum Dei, aut Deus, pleniori gratia habitavit in illo homine: quia *magis et minus speciem non diversificant unionis*.

c) Cum igitur Christiana Religio in fide Incarnationis fundetur, evidenter apparet quod praedicta positio fundamentum Christianae Religionis tollit.

3697. — Praeterea. Ex ipso modo loquendi Scripturarum, falsitas praedictae positionis apparet. Inhabitationem enim Verbi Dei in sanctis hominibus consuevit SACRA SCRIPTURA his modis significare: *Locutus est Dominus ad Moysen* [4]; *Dicit Dominus ad Moysen* [5]; *Factum est verbum Domini ad Ieremiam* [6] (aut ad aliquem aliorum prophetarum); *Factum est verbum Domini in manu Aggaei Prophetae* [7]. Nunquam autem legitur quod *verbum Domini factum sit* vel Moyses, vel Ieremias, vel aliquis aliorum. Hoc autem modo singulariter unionem Dei Verbi ad carnem Christi designat EVANGELISTA, dicens [8], *Verbum caro factum est*, ut supra (3692) expositum est. Manifestum est igitur quod non solum per modum inhabitationis Verbum Dei in homine Christo fuit, secundum traditiones Scripturae.

3698. — Item. Omne quod factum est aliquid, est illud quod factum est: sicut quod factum est homo, est homo; et quod factum est album est album. Sed Verbum Dei factum est homo, ut ex praemissis (3692) habetur. Igitur Verbum Dei est homo. Impossibile est autem ut duorum differentium persona aut hypostasi vel supposito, unum de altero praedicetur: cum enim dicitur, *Homo est animal*, id ipsum quod animal est, homo est; et cum dicitur, *Homo est albus*, ipse homo albus esse significatur, licet albedo sit extra rationem humanitatis. Et ideo nullo modo dici potest quod Socrates sit Plato, vel aliquod aliud singularium eiusdem vel alterius speciei. Si igitur *Verbum caro factum est*, idest *homo*, ut EVANGELISTA testatur [9]; impossibile est quod Verbi Dei et illius hominis sint duae personae, vel duae hypostases, vel duo supposita.

conveniente que nós digamos que Cristo, ou o Senhor da Glória, ou o Santo dos Santos, ou o Filho de Deus nasceu da Virgem, padeceu, morreu e foi sepultado. Conseqüentemente, opinam que a Virgem Santa não deve ser chamada de Mãe de Deus ou do Verbo de Deus, mas mãe de Cristo.

2. No entanto, se a supracitada opinião for cuidadosamente analisada, ver-se-á que ela nega a veracidade da Encarnação. Com efeito, segundo aquela opinião, o Verbo de Deus se uniu ao homem somente pela inabitação da graça, donde provém a união das vontades. Ora, a inabitação do Verbo no homem não é a Encarnação do Verbo, pois assim habitou o Verbo de Deus, e o próprio Deus, em todos os santos desde a criação do mundo, segundo o Apóstolo escreve: *Vós sois templo do Deus vivo, pois disse o Senhor: Habitarei neles* (2Cor 6, 16). Mas tal inabitação não se pode chamar de encarnação, até porque, se o fosse, teria Deus se encarnado muitas vezes, desde a criação do mundo. Nem seria suficiente para explicar a natureza da Encarnação, se o Verbo de Deus, ou Deus, tivesse habitado naquele homem por uma graça mais abundante, porque o mais e o menos não diversificam a espécie da união. Por isso, como a religião cristã se fundamenta na fé da Encarnação, é evidente que a predita opinião destrói o fundamento da religião cristã.

3. Além disso, evidencia-se ainda a falsidade da referida posição pela própria maneira de as Escrituras se expressarem. É costume da Sagrada Escritura designar a inabitação do Verbo de Deus nos homens santos da seguinte maneira: *O Senhor falou a Moisés; Disse o Senhor a Moisés; Veio a palavra de Deus a Jeremias* (ou, a algum dos outros profetas); *Veio a palavra de Deus por meio de Ageu profeta*. No entanto, nunca se lê que o *Verbo de Deus se fez* Moisés, ou Jeremias, ou algum dos profetas. Mas o Evangelista designa a singular união do Verbo de Deus com a carne de Cristo assim: *O Verbo se fez carne*, texto acima já explicado (c. prec). Logo, é evidente que, segundo a Escritura, o Verbo de Deus esteve no Cristo homem não somente por via de inabitação.

4. Além disso, tudo aquilo que se torna uma coisa identifica-se com ela. Por isso, o que se faz homem é homem; o que se faz branco, é branco. Ora, o Verbo de Deus se fez homem, como se depreende do que acima foi dito (c. prec.). Logo, o Verbo de Deus é homem. Ademais, é impossível que duas coisas que se diferenciam pela pessoa, hipóstase ou suposto, uma se predique da outra. Pois, ao se dizer *o homem é animal*, aquilo mesmo que é animal é também homem. E, quando se diz *o homem é branco*, designa-se o próprio homem branco, embora a brancura seja extrínseca ao conceito de humanidade. Assim sendo, em hipótese alguma se pode dizer que Sócrates é Platão, ou qualquer outra coisa individual da mesma ou diferente espécie. Por isso, se *o Verbo se fez carne*, isto é, *homem*, como atesta o Evangelho (Jo 1, 14), é impossível que do Verbo de Deus e daquele homem se formem duas pessoas, ou duas hipóstases, ou dois supostos.

5. Além disso, os pronomes demonstrativos referem-se à pessoa, hipótase ou suposto, pois ninguém diz: *Eu corro* quando outro é que corre, a não ser de modo figurado, isto é, se outro corre em lugar dele. Mas o homem que se chama Jesus, disse de si: *Antes de Abraão existir, eu sou* (Jo 8, 58); *Eu e o Pai somos um* (Jo 10, 30) e usou de muitas outras expressões que claramente se atribuem à divindade do Verbo. Logo, é evidente que a pessoa ou hipóstase daquele homem que fala é a mesma pessoa do Filho de Deus.

6. Além disso, depreende-se do exposto que nem o corpo de Cristo desceu do céu, segundo o erro de Valentino (c. XXX), nem a alma de Cristo, segundo o erro de Orígenes (c. XXXIII). Por isso, referindo-se ao Verbo de Deus, se deve dizer que desceu não por movimento local, mas devido à união com a natureza inferior, como acima foi dito (c. XXX). Mas aquele homem, falando da sua pessoa, disse ter descido do céu: *Eu sou o pão vivo que desceu do céu* (Jo 6, 51). Por isso, é necessário que a pessoa e hipóstase daquele homem seja a pessoa do Verbo de Deus.

7. Além disso, é evidente que subir ao céu convém ao Cristo homem, o qual, como está dito: *Elevou-se à vista dos Apóstolos* (At 1, 9). Mas, descer do céu convém ao Verbo de Deus, pois, diz o Apóstolo: *O que desceu é aquele que subiu* (Ef 4, 10). Logo, a mesma é a pessoa e hipóstase daquele homem e a pessoa e hipóstase do Verbo de Deus.

8. Além disso, não convém *vir ao mundo*, a quem tem a sua origem do mundo e que não era antes de o mundo ser. Ora, Cristo homem tem a sua origem do mundo, segundo a carne, porque possui um corpo verdadeiro humano e terrestre, como acima foi demonstrado (c. XXIX). Com efeito, segundo a alma não existiu, antes de estar no mundo, pois possui a alma humana verdadeira, cuja natureza não pode existir antes de se unir ao corpo (l. II, cc. LXXXIII ss). Resulta, pois, que não foi conveniente àquele homem, por sua humanidade, *vir ao mundo*. Mas, ele dissera que tinha vindo ao mundo: *Saí do Pai, e vim ao mundo* (Jo 16, 28). É evidente, pois, que o que convém ao Verbo de Deus atribui-se verdadeiramente àquele homem. Ora, que convenha ao Verbo de Deus ter vindo ao mundo, o diz claramente o Evangelista: *Estava no mundo, e o mundo foi feito por ele, e o mundo não o conheceu: veio aos seus* (Jo 1, 10-11). Logo, é conveniente que a pessoa e a hipóstase daquele homem que fala seja a pessoa e a hipóstase do Verbo de Deus.

9. Além disso, está escrito: *Estando no mundo, disse: Não quisestes hóstia nem oblação, mas me preparaste um corpo* (Hb 10, 5). Ora, acima foi visto que quem entrou no mundo foi o Verbo de Deus, e ainda foi preparado um corpo para o Verbo de Deus, a fim de que fosse o seu corpo. Ora, isto só se pode afirmar sendo uma só a hipóstase do Verbo de Deus e daquele homem. Logo, é uma só a hipóstase do Verbo de Deus e daquele homem.

10. Além disso, as mudanças ou paixões que convêm ao corpo de alguém podem ser atribuídas a quem possui este corpo. Assim sendo, se o corpo de Pedro é ferido,

3699. — Adhuc. Pronomina demonstrativa ad personam referuntur, vel hypostasim vel suppositum: nemo enim diceret, *Ego curro*, alio currente; nisi forte figurative, utpote quod alius loco eius curreret. Sed ille homo qui dictus est Iesus, dicit de se, *Antequam Abraham fieret, ego sum*, IOAN. 8, 58; et IOAN. 10, 30, *Ego et Pater unum sumus;* et plura alia quae manifeste ad divinitatem Verbi pertinent. Ergo manifestum est quod persona illius hominis loquentis et hypostasis est ipsa persona Filii Dei.

3700. — Amplius. Ex superioribus patet quod neque corpus Christi de caelo descendit, secundum errorem VALENTINI (cap. 30); neque anima, secundum errorem ORIGENIS (cap. 33). Unde restat quod ad Verbum Dei pertineat quod dicitur descendisse, non motu locali, sed ratione unionis ad inferiorem naturam, ut supra (cap. 30) dictum est. Sed ille homo, ex persona sua loquens, dicit se descendisse de caelo, IOAN. 6, 51: *Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi.* Necesse est igitur personam et hypostasim illius hominis esse personam Verbi Dei.

3701. — Item. Manifestum est quod ascendere in caelum Christo homini convenit, qui *videntibus* Apostolis *elevatus est* [1], ut dicitur *Act.* 1, 9. Descendere autem de caelo Verbo Dei convenit. Sed Apostolus dicit, *Ephes.* 4, 10: *Qui descendit, ipse est et qui ascendit.* Ipsa igitur est persona et hypostasis illius hominis, quae est persona et hypostasis Verbi Dei.

3702. — Adhuc. Ei quod originem habet ex mundo, et quod non fuit antequam esset in mundo, non convenit *venire in mundum.* Sed homo Christus secundum carnem originem habet ex mundo, quia verum corpus humanum et terrenum habuit, ut ostensum est (capp. 29 sqq.). Secundum animam vero non fuit antequam esset in mundo: habuit enim veram animam humanam, de cuius natura est ut non sit antequam corpori uniatur (*lib.* II, capp. 83 sqq.). Relinquitur igitur quod homini illi ex sua humanitate non conveniat *venire in mundum.* Ipse autem se dicit venisse in mundum: *Exivi,* inquit, *a Patre, et veni in mundum,* IOAN. 16, 28. Manifestum est igitur quod id quod Verbo Dei convenit, de homine illo dicitur vere: nam quod Verbo Dei conveniat venire in mundum, manifeste ostendit IOANNES EVANGELISTA, dicens [2]: *In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit: in propria venit.* Oportet igitur personam et hypostasim illius hominis loquentis esse personam et hypostasim Verbi Dei.

3703. — Item APOSTOLUS dicit, *Hebr.* 10, 5: *Ingrediens mundum dicit: « Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi ».* Ingrediens autem mundum Verbum Dei est, ut ostensum est (3702). Ipsi igitur Dei Verbo corpus aptatur, ut scilicet sit proprium corpus eius. Quod dici non posset nisi esset eadem hypostasis Dei Verbi et illius hominis. Oportet igitur esse eandem hypostasim Dei Verbi et illius hominis.

3704. — Amplius. Omnis mutatio vel passio conveniens corpori alicuius, potest attribui ei cuius est corpus: si enim corpus Petri vulneretur, flagelletur, aut moriatur,

potest dici quod Petrus vulneratur, flagellatur, aut moritur. Sed corpus illius hominis fuit corpus Verbi Dei, ut ostensum est (3703). Ergo omnis passio quae in corpore illius hominis facta fuit, potest Verbo Dei attribui. Recte igitur dici potest quod Verbum Dei, et Deus, est passus, crucifixus, mortuus et sepultus. Quod ipsi negabant.

3705. — Item. Apostolus dicit, *Hebr.* 2, 10: *Decebat eum propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum, per passionem consummari* [3]*:* ex quo habetur quod ille *propter quem* sunt *omnia, et per quem* sunt *omnia,* et *qui* homines *in gloriam* adducit, et qui est auctor *salutis* humanae, passus est et mortuus. Sed haec quatuor singulariter sunt Dei, et nulli alii attribuuntur: dicitur enim *Proverb.* 16, 4, *Universa propter semetipsum operatus est Dominus;* et Ioan. 1, 3, de Verbo Dei dicitur, *Omnia per ipsum facta sunt;* et in *Psalmo* [4], *Gratiam et gloriam dabit Dominus;* et alibi [5], *Salus autem iustorum a Domino.* Manifestum est igitur recte dici *Deum, Dei Verbum, esse passum et mortuum.*

3706. — Praeterea. Licet aliquis homo participatione dominii dominus dici possit, nullus tamen homo, neque creatura aliqua, potest dici *Dominus gloriae:* quia gloriam futurae beatitudinis solus Deus ex natura possidet, alii vero per donum gratiae; unde et in *Psalmo* [6] dicitur, *Dominus virtutum ipse est Rex gloriae.* Sed Apostolus dicit *Dominum gloriae* esse crucifixum, I *ad Cor.* 2, 8. Vere igitur dici potest quod *Deus sit crucifixus.*

3707. — Adhuc. Verbum Dei dicitur Dei Filius per naturam, ut ex supra (cap. 11) dictis patet: homo autem, propter inhabitationem Dei, dicitur Dei filius per gratiam adoptionis. Sic igitur in Domino Iesu Christo, secundum positionem praedictam, est accipere utrumque filiationis modum: nam Verbum inhabitans est Dei Filius per naturam; homo inhabitatus est Dei filius per gratiam adoptionis. Unde homo ille non potest dici *proprius,* vel *unigenitus Dei Filius,* sed solum Dei Verbum, quod, secundum proprietatem nativitatis, singulariter a Patre genitum est.

Attribuit autem Scriptura proprio et unigenito Dei Filio passionem et mortem. Dicit enim Apostolus, *Rom.* cap. 8, 32: *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Et Ioan. 3, 16: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in* illum *non pereat, sed habeat vitam aeternam* [1]. Et quod loquatur de traditione ad mortem, patet per id quod eadem verba supra praemiserat de filio hominis crucifixo, dicens: 14 *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita oportet exaltari filium hominis, ut omnis qui credit in* illum etc. [2]. Et Apostolus mortem Christi indicium divinae dilectionis ad mundum esse ostendit, dicens, *Rom.* 5: 8 *Commendat suam caritatem Deus in nobis, quoniam, cum adhuc inimici essemus,* 9 *Christus pro nobis mortuus*

vulnerado ou morto, pode-se também dizer que Pedro foi ferido, vulnerado ou morto. Ora, o corpo daquele homem foi o corpo do Verbo de Deus, como se viu acima. Logo, toda paixão existente no corpo daquele homem pode ser atribuída ao Verbo de Deus. Por isso, pode-se com acerto dizer que o Verbo de Deus, ou Deus, sofreu, foi crucificado, morreu e foi sepultado, o que foi por eles negado.

11. Além disso, diz o Apóstolo: *Convinha, efetivamente, que aquele para quem são todas as coisas, e por quem todos existem, querendo levar um grande número de filhos à glória, elevasse à perfeição pela paixão o autor da sua salvação* (Hb 2, 10). Donde se conclui que aquele para quem e por quem são todas as coisas, e que conduz os homens à glória, e que é o autor da salvação humana, sofresse a paixão e morresse. Mas essas quatro coisas são particularmente atribuídas a Deus e a ninguém mais. Lê-se no livro dos Provérbios: *Deus fez todas as coisas visando a si* (Pr 16, 4). João, referindo-se ao Verbo de Deus, diz: *Todas as coisas por ele foram feitas* (Jo 1, 3). Lê-se no Salmo: *Deus dará a graça e a glória* (Sl 83, 12); e noutro lugar: *A salvação dos justos vem do Senhor* (Sl 36, 39). Logo, é evidente que se diga com acerto que *Deus, o Verbo de Deus, sofreu e morreu.*

12. Além disso, embora algum homem possa ser chamado Senhor, devido à participação de domínio, nenhum homem, nem criatura alguma, pode ser chamado de *Senhor da Glória*. Isto porque só Deus possui por natureza a glória da bem-aventurança futura, e os outros, por causa da graça. Donde ser dito no Salmo: *O Senhor das virtudes é o rei da glória* (Sl 23, 10). Mas o Apóstolo disse que o *rei da glória* foi crucificado (1Cor 2, 8). Logo, pode-se com acerto dizer que *Deus foi crucificado.*

13. Além disso, depreende-se do que foi dito (c. XI), que o Verbo de Deus é chamado de Filho de Deus por natureza. Mas o homem, por causa da inabitação de Deus é chamado de filho de Deus pela graça da adoção. Por conseguinte, ao Senhor Jesus Cristo, segundo a predita opinião, devem-se atribuir ambos os modos de filiação, porque o Verbo que inabita é Filho de Deus por natureza; o homem, no qual inabita, é filho de Deus pela graça da adoção. Por isso, aquele homem não poderá ser chamado de *próprio* ou *unigênito Filho de Deus*. Assim será chamado só o Verbo de Deus, o qual segundo a propriedade do nascimento foi singularmente gerado pelo Pai. No entanto, a Escritura atribui ao *próprio Unigênito Filho de Deus* a paixão e a morte. Com efeito, o Apóstolo escreve: *Não poupou o próprio Filho, mas entregou-o por todos nós* (Rm 8, 32); *E Deus tanto amou o mundo que lhe deu o seu Filho Unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna* (Jo 3, 16). Pelo texto anterior vê-se que fala da entrega à morte (v. 14), do Filho do Homem crucificado, quando diz: *Assim como Moisés suspendeu a serpente no deserto, convém também que o Filho do Homem seja exaltado para que todos que nele cressem...* . E ainda, o Apóstolo mostra que a morte de Cristo é sinal do amor divino ao mundo: *Mas Deus mostrou a sua caridade para conosco, porque sendo nós ainda inimigos, Cristo morreu por nós*

(Rm 5, 8-9). Logo, pode-se dizer com acerto que o *Verbo de Deus, que Deus sofreu e morreu.*

14. Além disso, diz-se que alguém é filho de sua mãe porque dela recebe o corpo, embora dela não receba a alma, pois vem do exterior. Ora, o corpo daquele homem foi assumido da Virgem Mãe, e já vimos que aquele corpo era do Filho natural de Deus, isto é, o Verbo de Deus. Por isso, convenientemente se diz que a Santa Virgem é *Mãe do Verbo de Deus e Mãe de Deus*, embora a divindade não seja assumida da mãe, pois não é preciso que tudo que constitui a essência do filho seja assumido da mãe, mas só o corpo.

15. Além disso, diz o Apóstolo: *Enviou Deus o seu Filho, feito da mulher* (Gl 4, 4). Por essas palavras pode-se entender a missão do Filho de Deus, pois é dito enviado, enquanto feito de mulher. Mas isto não seria verdadeiro se o Filho de Deus já não existisse antes de ser feito de mulher, pois o que é enviado para algo entende-se que deve ter existido antes de estar naquilo para o que é enviado. Mas, aquele homem, filho adotivo segundo Nestório, não existiu antes de nascer da mulher. Logo, o texto: *Deus enviou o seu Filho*, não pode ser entendido do filho adotivo, mas deve ser atribuído ao Filho natural, isto é, ao Verbo de Deus, que vem de Deus. No entanto, diz-se que alguém é filho de mulher porque é feito da mulher. Logo, Deus e o Verbo de Deus é filho da mulher.

Dirá talvez alguém que a palavra do Apóstolo não deva ser entendida no sentido de que o Filho de Deus fora enviado para ser feito da mulher, mas no sentido de que o Filho de Deus feito da mulher e colocado sob a lei, foi enviado para *redimir os que estavam sob a lei* (Gl 4, 5). E assim, a expressão *seu filho* não deve ser entendida como se referindo ao filho natural, mas ao homem filho adotivo.

No entanto, este sentido é afastado pelas próprias palavras do Apóstolo. Com efeito, não se pode dispensar da lei senão quem está acima dela, o autor da lei. Ora, a lei foi dada por Deus. Por isso, somente Deus pode dispensar alguém do cumprimento da lei. E isto o Apóstolo atribui ao Filho de Deus, de quem está falando. Ora, o Filho a quem se refere é o filho natural. Logo, será verdadeiro dizer: *O Filho de Deus, isto é, Deus e o Verbo de Deus, é feito de mulher.*

16. Além disso, depreende-se o mesmo do que foi dito no Salmo, ao atribuir a redenção do gênero humano ao próprio Deus: *Salvaste-nos, ó Deus da verdade* (Sl 30, 6).

17. Além disso, a adoção dos filhos de Deus é feita pelo Espírito Santo, segundo o Apóstolo: *Recebestes o Espírito de adoção de filhos* (Rm 8, 15). Ora, o Espírito Santo não é um dom feito pelo homem, mas é dom de Deus. Por isso, a adoção dos filhos não é causada pelo homem, mas por Deus. É causada pelo Filho enviado por Deus e *feito de mulher*, o que é confirmado pelo que o Apóstolo diz em seguimento: *para receber a adoção dos filhos* (ib.). A palavra do Apóstolo, portanto, deve ser entendida como se referindo ao Filho natural de Deus. Por isso, Deus, o Verbo de Deus, é *feito da mu-*

est [3]. Recte igitur dici potest quod *Verbum Dei, Deus, sit passus et mortuus.*

3708. — Item. Ex hoc dicitur aliquis filius alicuius matris, quia corpus eius ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre, sed ab exteriori sit. Corpus autem illius hominis ex Virgine Matre sumptum est: ostensum est autem corpus illius hominis esse corpus Filii Dei naturalis, idest Verbi Dei (3703). Convenienter igitur dicitur quod Beata Virgo sit *Mater Verbi Dei*, et etiam *Dei*, licet divinitas Verbi a matre non sumatur: non enim oportet quod filius totum quod est de sua substantia a matre sumat, sed solum corpus.

3709. — Amplius. APOSTOLUS dicit, *ad Galat.* 4, 4: *Misit Deus Filium suum factum ex muliere:* ex quibus verbis ostenditur qualiter missio Filii Dei sit intelligenda: eo enim dicitur missus quo factus est ex muliere. Quod quidem verum esse non posset nisi Filius Dei ante fuisset quam factus esset ex muliere: quod enim in aliquid mittitur, prius esse intelligitur quam sit in eo quo mittitur. Sed homo ille, filius adoptivus, secundum Nestorium, non fuit antequam natus esset ex muliere. Quod ergo dicit, *Misit Deus Filium suum*, non potest intelligi de filio adoptivo, sed oportet quod intelligatur de Filio naturali, idest de Deo Dei Verbo. Sed ex hoc quod aliquis factus est ex muliere, dicitur filius mulieris. *Deus ergo, Dei Verbum, est filius mulieris.*

3710. — *a)* S e d f o r t e d i c e t a l i q u i s non debere verbum Apostoli sic intelligi quod Dei Filius ad hoc sit missus ut sit factus ex muliere: sed ita quod Dei filius qui est factus ex muliere et sub lege, ad hoc sit missus *ut eos qui sub lege erant redimeret* [4]. Et secundum hoc, quod dicit *filium suum*, non oportebit intelligi de Filio naturali, sed de homine illo qui est filius adoptionis.

b) S e d h i c s e n s u s e x c l u d i t u r ex ipsis Apostoli verbis. Non enim a lege potest absolvere nisi ille qui supra legem existit, qui est auctor legis. Lex autem a Deo posita est. Solius igitur Dei est a servitute legis eripere. Hoc autem attribuit Apostolus Filio Dei de quo loquitur. Filius ergo Dei de quo loquitur, est Filius naturalis. Verum est ergo dicere quod *naturalis Dei Filius, idest Deus Dei Verbum, est factus ex muliere.*

3711. — Praeterea. Idem patet per hoc quod redemptio humani generis ipsi Deo attribuitur in *Psalmo* [5]*: Redemisti me, Domine Deus veritatis.*

3712. — Adhuc. Adoptio filiorum Dei fit per Spiritum Sanctum: secundum illud *Rom.* 8, 15: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum.* Spiritus autem Sanctus non est donum hominis, sed Dei. Adoptio ergo filiorum non causatur ab homine, sed a Deo. Causatur autem a Filio Dei misso a Deo et facto ex muliere: quod patet per id quod APOSTOLUS subdit, *ut adoptionem filiorum reciperemus* [6].

Oportet igitur verbum Apostoli intelligi de Filio Dei naturali. Deus igitur, Dei Verbum, *factus est ex muliere*, idest ex Virgine Matre.

3713. — Item. IOANNES dicit[1]: *Verbum caro factum est.* Non autem habet carnem nisi ex muliere. Verbum igitur factum est ex muliere, idest ex Virgine Matre. Virgo igitur est Mater Dei Verbi.

3714. — Amplius. APOSTOLUS dicit, *Rom.* 9, 5, quod *Christus est ex* patribus *secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula*[2]. Non autem est ex patribus nisi mediante Virgine. Deus igitur, qui est super omnia, est ex Virgine secundum carnem. Virgo igitur est Mater Dei secundum carnem.

3715. — Adhuc. APOSTOLUS dicit, *Philipp.* 2 de Christo Iesu, quod, 6 *cum in forma Dei esset,* 7 *exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus.*

a) Ubi manifestum est si, secundum NESTORIUM, Christum dividamus in duos, scilicet in hominem illum qui est filius adoptivus, et in Filium Dei naturalem, qui est Verbum Dei, quod non potest intelligi de homine illo. Ille enim homo, si purus homo sit, non prius fuit in forma Dei, ut postmodum in similitudinem hominum fieret: sed magis e converso homo existens divinitatis particeps factus est, in quo non fuit exinanitus, sed exaltatus. Oportet igitur quod intelligatur de Verbo Dei, quod prius fuerit ab aeterno in forma Dei, idest in natura Dei, et postmodum exinanivit semetipsum, in similitudinem hominum factus.

b) Non potest autem intelligi ista exinanitio per solam inhabitationem Verbi Dei in homine Iesu Christo. Nam Verbum Dei in omnibus sanctis, a principio mundi, habitavit per gratiam, nec tamen dicitur exinanitum: quia Deus sic suam bonitatem creaturis communicat quod nihil ei subtrahitur, sed magis quodammodo exaltatur, secundum quod eius sublimitas ex bonitate creaturarum apparet, et tanto amplius quanto creaturae fuerint meliores. Unde, si Verbum Dei plenius habitavit in homine Christo quam in aliis sanctis, minus etiam hic quam in aliis convenit exinanitio Verbi.

c) Manifestum est igitur quod unio Verbi ad humanam naturam non est intelligenda secundum solam inhabitationem Verbi Dei in homine illo, ut NESTORIUS dicebat: sed secundum hoc quod Verbum Dei vere factum est homo. Sic enim solum habebit locum *exinanitio*: ut scilicet dicatur Verbum Dei *exinanitum,* idest *parvum factum,* non amissione propriae magnitudinis, sed assumptione humanae parvitatis; sicut si anima praeexisteret corpori, et diceretur fieri substantia corporea quae est homo, non mutatione propriae naturae, sed assumptione naturae corporeae.

3716. — Praeterea. Manifestum est quod Spiritus Sanctus in homine Christo habitavit: dicitur enim LUCAE 4, 1, quod *Iesus plenus Spiritu Sancto regressus est a Iordane.* Si igitur incarnatio Verbi secundum hoc solum intelligenda est quod Verbum Dei in homine illo plenissime habitavit, necesse erit dicere quod etiam Spiritus Sanctus erit incarnatus. Quod est omnino alienum a doctrina fidei.

lher, isto é, da Virgem Mãe.

18. Além disso, lê-se: *O Verbo fez-se carne* (Jo 1, 14). Ora, não pode ter carne senão vinda da mulher. Logo, o Verbo foi feito da mulher, da Virgem Mãe. Por isso, a Virgem é Mãe do Verbo de Deus.

19. Além disso, diz o Apóstolo: *Cristo vem dos patriarcas segundo a carne, ele que está acima de todas as coisas, Deus bendito para sempre* (Rm 9, 5). Ora, não vem dos patriarcas senão mediante a Virgem. Logo, Deus, que está acima de todas as coisas, vem, segundo a carne, da Virgem. Logo, a Virgem é Mãe de Deus segundo a carne.

20. Além disso, diz o Apóstolo, referindo-se a Jesus Cristo, que *tendo a condição de Deus, espoliou-se, tomando a condição de servo, fazendo-se semelhante aos homens* (Fl 2, 6-7). Ora, segundo a sentença de Nestório, isto não pode ser dito daquele homem, pois Cristo é dividido em dois: naquele homem, filho adotivo, e no Filho natural de Deus, que é o Verbo de Deus. Ora, aquele homem, se é puro homem, não existiu antes na forma de Deus, para depois tornar-se semelhante ao homem. Porém, deu-se o contrário: que aquele homem já existente tornou-se participante da divindade, segundo a qual não foi espoliado, mas exaltado. Deve-se, pois, entender relativamente ao Verbo de Deus, que existira antes em condição de Deus, isto é, na natureza de Deus e, depois, se espoliou, tornando-se semelhante aos homens.

Ademais, tal espoliação não pode ser referida somente à inabitação do Verbo de Deus no homem Jesus Cristo. Com efeito, o Verbo de Deus, que desde o início do mundo habitava nos santos mediante a graça, não é dito que fora espoliado, porque Deus comunica a sua bondade às criaturas sem que nada lhe seja subtraído; antes, é de certo modo exaltado, enquanto a sua sublimidade aparece na bondade das criaturas, e tanto mais quanto melhores elas forem. Por isso, se o Verbo de Deus habitou mais plenamente no homem Cristo do que nos outros santos, menos também em Cristo se mostra a espoliação do Verbo do que nos outros santos.

Torna-se, pois, evidente, que a união do Verbo com a natureza humana não deve ser entendida somente segundo a inabitação do Verbo de Deus naquele homem, como afirmava Nestório, mas segundo o Verbo de Deus ter-se tornado verdadeiro homem. E só assim terá sentido a *espoliação*, para que se diga que o Verbo de Deus *foi espoliado*, isto é, *fez-se pequeno*, não pela perda da sua própria grandeza, mas pela ascensão da pequenez humana: é como se dissesse qua a alma humana preexiste ao corpo e que se tornaria substância corpórea, que é o homem, não pela mudança da sua própria natureza, mas pela assunção da natureza corpórea.

21. Além disso, é evidente que o Espírito Santo habitou no Cristo homem, pois está dito: *Jesus, cheio do Espírito Santo, voltou do Jordão* (Lc 4, 1). Se, no entanto, a Encarnação do Verbo de Deus fosse entendida somente segundo a total habitação do Verbo de Deus, naquele homem, dever-se-ia dizer que o Espírito Santo se encarnou. Mas isto é totalmente contrário à doutrina da fé.

22. Além disso, é manifesto que o Verbo de Deus habitou nos santos anjos que, por participarem do Verbo, ficaram repletos de sabedoria. Diz, com efeito, o Apóstolo: *Jamais assumiu os anjos, mas somente a descendência de Abraão* (Hb 2, 16). Fica, pois, evidenciado que a assunção da natureza humana pelo Verbo não deve ser entendida só como inabitação.

23. Além disso, se, segundo a opinião de Nestório, Cristo fosse separado em dois em duas hipóstases diferentes, isto é, na do verbo de Deus e na daquele homem, é impossível chamar-se de *Cristo* ao Verbo de Deus. E isto se depreende quer da maneira pela qual as Escrituras se expressam, pois nunca, antes da Encarnação, dizem que Cristo é Deus ou Verbo de Deus; quer do próprio sentido do nome Cristo. Com efeito, por *ungido* (ou Cristo) entende-se quem é ungido pelo *óleo da exultação* (Hb 1, 9), isto é, pelo Espírito Santo, segundo Pedro (At 10, 38). Ora, não se pode dizer que o Verbo de Deus foi ungido pelo Espírito Santo, porque, se isto fosse possível, o Espírito Santo seria maior que o Filho, tal como o santificador é maior que o santificado. Deve-se, pois, entender que o nome *Cristo* deva ser atribuído somente àquele homem.

Por isso, o que diz o Apóstolo: *Isto senti em vós como em Cristo Jesus* (Fl 2, 5-6), deve ser referido àquele homem. Quanto ao que acrescenta: *Que sendo de condição divina não julgou ser rapina igualar-se a Deus*, este texto significa que aquele homem tem condição, ou seja, a natureza de Deus, e que é igual a Deus. Com efeito, embora sejam os homens chamados de *deuses* ou de *filhos de Deus*, devido à inabitação de Deus neles, jamais foram ditos *iguais* a Deus. Logo, é evidente que o homem Cristo não é chamado de Deus somente pela inabitação.

24. Além disso, embora o nome de Deus seja transferido para os santos por causa da inabitação pela graça, nunca as obras próprias de Deus, como a criação do céu e da terra, etc., foram atribuídas a algum santo por causa da inabitação pela graça. Mas ao homem Cristo é atribuída a criação de todas as coisas, pois é dito: *Vede o Apóstolo e Pontífice da nossa confissão, Jesus Cristo, que é fiel a quem o fez, como Moisés, em toda a sua casa* (Hb 3, 1-2). Ora, este texto deve ser entendido em referência àquele homem e não ao Verbo de Deus. Isto porque já foi demonstrado acima que, segundo a opinião de Nestório, o Verbo de Deus não pode ser chamado de Cristo; e porque o Verbo de Deus não foi feito, mas gerado. Acrescenta ainda o Apóstolo: *E foi tido com tanta maior glória do que Moisés, quanto maior que a glória da casa é a glória de quem a edificou* (v.3). Por isso, o homem Cristo edificou a casa de Deus, confirmando-o, após, o Apóstolo: *Toda casa é edificada por alguém, mas o Criador de todas as coisas é Deus* (v.4). O Apóstolo, pois, prova desse modo que o homem Cristo edificou a casa de Deus, porque Deus criou todas as coisas. Mas essa afirmação não teria valor, a não ser que Cristo fosse o Deus que criou todas as coisas. Por isso, atribui-se àquele homem a criação de todas as coisas, o que é próprio de Deus. Logo, o homem Cristo é o próprio Deus,

3717. — Adhuc. Manifestum est Verbum Dei in sanctis angelis habitare, qui participatione Verbi intelligentia replentur. Dicit autem APOSTOLUS, *Hebr.* 2, 16: *Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit.* Manifestum est igitur quod assumptio humanae naturae a Verbo non est secundum solam inhabitationem accipienda.

3718. — Adhuc. Si, secundum positionem NESTORII, Christus separaretur in duos secundum hypostasim differentes, idest in Verbum Dei et hominem illum, impossibile est quod Verbum Dei *Christus* dicatur.

a) Quod patet tum ex modo loquendi Scripturae, quae nunquam ante incarnationem Deum, aut Dei Verbum, nominat Christum. Tum etiam ex ipsa nominis ratione. Dicitur enim *Christus* quasi *unctus*. Unctus autem intelligitur *oleo exultationis* [3], idest *Spiritu Sancto*, ut PETRUS exponit, *Act.* 10, 38 [1]. Non autem potest dici quod Verbum Dei sit unctum Spiritu Sancto: quia sic Spiritus Sanctus esset maior Filio, ut sanctificans sanctificato. Oportebit igitur quod hoc nomen *Christus* solum pro homine illo possit intelligi.

b) Quod ergo dicit APOSTOLUS, *ad Philipp.* 2, 5, *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Iesu*, ad hominem illum referendum est. Subdit autem, 6 *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo.* Verum est igitur dicere quod homo ille est in forma, idest in natura Dei, et aequalis Deo. Licet autem homines dicantur *dii*, vel *filii Dei*, propter inhabitantem Deum, nunquam tamen dicitur quod sint *aequales Deo.* Patet igitur quod homo Christus non per solam inhabitationem dicitur Deus.

3719. — Item. Licet nomen Dei ad sanctos homines transferatur propter inhabitationem gratiae, nunquam tamen opera quae sunt solius Dei, sicut creare caelum et terram, vel aliquid huiusmodi, de aliquo sanctorum propter inhabitationem gratiae dicitur. Christo autem homini attribuitur omnium creatio. Dicitur enim *Hebr.* 3: 1 *Considerate Apostolum et Pontificem confessionis nostrae Iesum* Christum, 2 *qui fidelis est ei qui fecit illum sicut et Moyses, in omni domo* illius [1]: quod oportet de homine illo, et non de Dei Verbo intelligi tum quia ostensum est quod, secundum positionem NESTORII, Verbum Dei Christus dici non potest; tum quia Verbum Dei non est factum, sed genitum. Addit autem APOSTOLUS: 3 Ampliori gloria *iste prae Moyse dignus habitus est, quanto ampliorem honorem habet domus qui fabricavit illam* [2]. Homo igitur Christus fabricavit domum Dei. Quod consequenter APOSTOLUS probat, subdens: 4 *Omnis namque domus fabricatur ab aliquo: qui autem omnia creavit, Deus est.* Sic igitur APOSTOLUS probat quod homo Christus fabricavit domum Dei, per hoc quod Deus creavit omnia.

Quae probatio nulla esset nisi Christus esset Deus creans omnia. Sic igitur homini illi attribuitur creatio universorum: quod est proprium opus Dei. Est igitur homo Christus

ipse Deus secundum hypostasim, et non ratione inhabitationis tantum.

3720. — Amplius. Manifestum est quod homo Christus, loquens de se, multa divina dicit et supernaturalia: ut est illud IOAN. 6, 40, *Ego resuscitabo* illum *in novissimo die* [3]*;* et IOAN. 10, 28, *Ego vitam aeternam do eis*. Quod quidem esset summae superbiae, si ille homo loquens non esset secundum hypostasim ipse Deus, sed solum haberet Deum inhabitantem. Hoc autem homini Christo non competit, qui de se dicit, MATTH. 11, 29: *Discite a me quia mitis sum et humilis corde*. Est igitur eadem persona hominis illius et Dei.

3721. — Praeterea. Sicut legitur in Scripturis quod homo ille est *exaltatus*, dicitur enim *Act*. 2, 33, *Dextera igitur Dei exaltatus* etc., ita legitur quod Deus sit *exinanitus*, *Philipp*. 2, 7, *Exinanivit semetipsum* etc. Sicut igitur sublimia possunt dici de homine illo ratione unionis, ut quod sit Deus, quod resuscitet mortuos, et alia huiusmodi; ita de Deo possunt dici humilia, ut quod sit natus de Virgine, passus, mortuus et sepultus.

3722. — Adhuc. Relativa tam verba quam pronomina idem suppositum referunt. Dicit autem APOSTOLUS, *Coloss*. 1, 16, loquens de Filio Dei, *In ipso condita sunt universa in* caelo *et in terra, visibilia et invisibilia* [4]*;* et postea subdit, 18 *Et ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis*. Manifestum est autem quod hoc quod dicitur, *in ipso condita sunt universa*, ad Verbum Dei pertinet: quod autem dicitur, *primogenitus ex mortuis*, homini Christo competit. Sic igitur Dei Verbum et homo Christus sunt unum suppositum, et per consequens una persona; et oportet quod quicquid dicitur de homine illo, dicatur de Verbo Dei, et e converso.

3723. — Item. APOSTOLUS dicit, I *ad Cor*. 8, 6: *Unus* est *Dominus Iesus Christus, per quem omnia* [5]. Manifestum est autem quod Iesus, nomen illius hominis *per quem omnia*, convenit Verbo Dei. Sic igitur Verbum Dei et homo ille sunt unus Dominus, nec duo domini nec duo filii, ut NESTORIUS dicebat. Et ex hoc ulterius sequitur quod Verbi Dei et hominis sit una persona.

3724. — *a*) Si quis autem diligenter consideret, haec NESTORII opinio quantum ad Incarnationis mysterium, parum differt ab opinione PHOTINI (capp. 4, 28) [6]. Quia uterque hominem illum Deum dici asserebat solum propter inhabitationem gratiae: quamvis PHOTINUS dixerit quod ille homo nomen divinitatis et gloriam per passionem et bona opera meruit; NESTORIUS autem confessus est quod a principio suae conceptionis huiusmodi nomen et gloriam habuit, propter plenissimam habitationem Dei in ipso.

b) Circa generationem autem aeternam Verbi multum differebant: nam NESTORIUS eam confitebatur; PHOTINUS vero negabat omnino.

segundo a hipóstase, e não somente por causa da inabitação.

25. Além disso, é manifesto que o homem Cristo, ao falar a respeito de si, disse muitas coisas divinas e sobrenaturais, como estas: *Eu o ressuscitarei no último dia* (Jo 6, 40); *Eu lhes dou a vida eterna* (Jo 10, 28). Ora, essas palavras seriam de máxima soberba se aquele homem as pronunciasse e não fosse o próprio Deus hipostaticamente, e fosse apenas inabitado por Deus. Mas tal soberba não convém a Cristo que de si mesmo disse: *Aprendei de mim que sou humilde e manso de coração* (Mt 11, 29). É, pois, uma só pessoa, a daquele homem e a de Deus.

26. Além disso, assim como as Escrituras dizem que aquele homem foi *exaltado*, como se lê: *Foi exaltado à direita de Deus* (At 2, 33), dizem também que Deus foi *despojado: Despojou-se a si mesmo* (Fl 2, 7). Por isso, assim como coisas sublimes podem ser ditas daquele homem, em razão da união, como ser Deus, ter ressuscitado mortos, etc., também podem ser ditas coisas muito humildes de Deus, como ter nascido de uma Virgem, ter padecido, ter morrido e ter sido sepultado.

27. Além disso, quer os nomes, quer os pronomes relativos atribuem-se ao mesmo sujeito. Ora, diz o Apóstolo, referindo-se ao Filho de Deus: *Nele foi criado tudo que há no céu e na terra, as coisas visíveis e as invisíveis* (Cl 1, 16), acrescentando, após: *E ele é a cabeça do corpo da Igreja, ele é o princípio, o Primogênito dos mortos* (v.18). É, pois, evidente que ao dizer: *Nele tudo foi criado*, refere-se ao Verbo de Deus; e ao dizer que é *o primogênito dos mortos*, refere-se ao homem Cristo. Assim, pois, o Verbo de Deus e o homem Cristo têm um só suposto e, conseqüentemente, uma só pessoa. Por isso, tudo que é dito daquele homem deve também ser dito do Verbo de Deus, e vice-versa.

28. Além disso, diz o Apóstolo: *Um é o Senhor Jesus Cristo, por quem são todas as coisas* (1Cor 8, 6). É evidente que Jesus, o nome daquele homem, *por quem todas as coisas são*, convém ao Verbo de Deus. Por isso, o Verbo de Deus e aquele homem são um só Senhor, não dois senhores; nem dois filhos, como pretendia Nestório. E disto se conclui que o Verbo de Deus e o homem constituem uma só pessoa.

29. Considerando-se mais atentamente a opinião de Nestório relativa ao mistério da Encarnação, ver-se-á que ela pouco se diferencia da opinião de Fotino (cf. cc. IV e XXVIII). Ora, ambos afirmam que aquele homem era chamado Deus somente por causa da inabitação da graça. Contudo, embora Fotino dissesse que aquele homem tivesse merecido o nome de Deus e a glorificação por causa da sua paixão e das boas obras, Nestório afirmava que ele tivera, desde o início de sua concepção, o mesmo nome e a mesma glória devido à pleníssima inabitação de Deus nele. No entanto, quanto à geração eterna do Verbo, muito se diferenciavam, porque Nestório a confessava, mas Fotino a negava em absoluto.

CAPÍTULO XXXV
CONTRA O ERRO DE ÊUTIQUES

1. Sendo por muitos argumentos demonstrado no capítulo anterior que o mistério da Encarnação deve ser entendido como sendo uma só pessoa do Verbo de Deus e do homem, resta agora solucionar uma dificuldade a respeito desta verdade. Ora, é necessário que a natureza divina siga a pessoa divina, e que também semelhantemente a natureza humana seja uma pessoa humana, pois tudo que subsiste em uma natureza intelectual ou racional tem razão de pessoa. Por isso, não parece ser possível haver uma só pessoa e duas naturezas, a saber, a divina e a humana.

2. Para solucionar esta dificuldade muitos apresentaram opiniões diversas. Com efeito, Êutiques, para conservar em Cristo a unidade de pessoa, opinando contra Nestório, afirmou haver em Cristo uma só natureza. Segundo ele, antes da união havia duas naturezas distintas, a divina e a humana, e elas, na união, tornaram-se uma só natureza. Desse modo, a pessoa de Cristo *provinha de duas naturezas*, mas *não subisistia em duas naturezas*. Devido a isso foi condenado no Concílio de Calcedônia.

3. Prova-se a falsidade desta opinião por muitos argumentos.

Com efeito, foi demonstrado acima (cc. XXVIIIss), que havia em Cristo Jesus o corpo, a alma racional e a divindade. É evidente que, mesmo após a união, o corpo de Cristo não se identificou com a divindade do Verbo. Ora, aquele corpo, mesmo depois da união, continuou palpável, visível aos olhos, distinto dos outros corpos pela configuração dos membros, coisas essas todas alheias à divindade do Verbo, como se depreeende do que foi dito acima (l. I, cc. XVII ss). Igualmente, a alma de Cristo, após a união, era diferente da divindade do Verbo. Ora, a alma de Cristo, mesmo após a união, foi afetada pelas paixões de tristeza, de dor, de ira, coisas todas essas que não convém, de nenhum modo, à divindade do Verbo, como se depreende do que foi dito acima (l. I, c. LXXXIX). Ora, a alma humana e o corpo constituem a natureza humana. Por conseguinte, também depois da união, a natureza humana de Cristo não se identificou com a divindade do Verbo, que é a natureza divina. Há, pois, em Cristo, mesmo após a união, duas naturezas.

4. Além disso, natureza é aquilo pelo qual uma coisa se diz natural. Uma coisa é dita coisa natural porque tem uma forma, como, aliás, também a tem a coisa artificial, pois, por exemplo, não se chama casa a uma coisa antes de receber a forma artística, como também não se chama cavalo ao animal antes que tenha a sua forma natural. Por isso, a forma da coisa natural constitui a sua natureza. É necessário, pois, afirmar que há em Cristo duas formas, mesmo após a união, o que é afirmado pelo Apóstolo, pois refere-se a Jesus Cristo dizendo que *ten-*

CAP. XXXV. - CONTRA ERROREM EUTYCHETIS.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 5, q. 1, a. 2; *Ioan.* I, lect. 7 (166); *Rom.* I, lect. 2 (37); *Philip.* II, lect. 2 (62); *Nom.* I, lect. 2 (62); *Decret.*[1] (1175); *Art.* (606): Septimus error; *Unione*, a. 1: Alii vero; III, q. 2, a. 6; *Symb.* art. 3 (904); *Comp.* 206 (392-393).

3725. — QUIA ergo, sicut multipliciter ostensum est (cap. praec.), ita oportet mysterium Incarnationis intelligi quod Verbi Dei et hominis sit una eademque persona, relinquitur quaedam circa huius veritatis considerationem difficultas. Naturam enim divinam necesse est ut sua personalitas consequatur. Similiter autem videtur et de humana natura: nam omne quod subsistit in intellectuali vel rationali natura, habet rationem personae. Unde non videtur esse possibile quod sit una persona et sint duae naturae, divina et humana.

3726. — Ad huius autem difficultatis solutionem diversi diversas positiones attulerunt. EUTYCHES enim, ut unitatem personae contra NESTORIUM servaret in Christo, dicit in Christo esse etiam unam naturam, ita quod, quamvis ante unionem essent duae naturae distinctae, divina et humana, in unione tamen coierunt in unam naturam. Et sic dicebat Christi personam *ex duabus naturis esse*, non autem[4] *in duabus naturis subsistere*. Propter quod in Chalcedonensi Synodo* est condemnatus[2].

3727. — Huius autem positionis falsitas ex multis apparet. Ostensum enim est supra (capp. 28 sqq.) quod in Christo Iesu et corpus fuit, et anima rationalis, et divinitas. Et manifestum est quod corpus Christi, etiam post unionem, non fuit ipsa Verbi divinitas: nam corpus Christi, etiam post unionem, palpabile fuit, et corporeis oculis visibile, et lineamentis membrorum distinctum; quae omnia aliena sunt a divinitate Verbi, ut ex superioribus (*lib.* I, capp. 17 sqq.) patet. Similiter etiam anima Christi post unionem aliud fuit a divinitate Verbi: quia anima Christi, etiam post unionem, passionibus tristitiae et doloris et irae affecta fuit; quae etiam divinitati Verbi nullo modo convenire possunt, ut ex praemissis (*lib.* I, cap. 89) patet. Anima autem humana et corpus constituunt humanam naturam. Sic igitur, etiam post unionem, humana natura in Christo fuit aliud a divinitate Verbi, quae est natura divina. Sunt igitur in Christo, etiam post unionem, duae naturae.

3728. — Item. Natura est secundum quam res aliqua dicitur res naturalis. Dicitur autem res naturalis ex hoc quod habet formam, sicut et res artificialis: non enim dicitur domus antequam habeat formam artis, et similiter non dicitur equus antequam habeat formam naturae suae. Forma igitur rei naturalis est eius natura. Oportet autem dicere quod in Christo sint duae formae, etiam post unionem. Dicit enim APOSTOLUS, *Philipp.* 2, de Christo Iesu, quod, 6 *cum in forma Dei esset*, 7 *formam servi* accepit[1]. Non

autem potest dici quod sit eadem forma Dei, et forma servi: nihil enim accipit quod iam habet; et sic, si eadem est forma Dei et forma servi, cum iam formam Dei habuisset, non accepisset formam servi. Neque iterum potest dici quod forma Dei in Christo per unionem sit corrupta: quia sic Christus post unionem non esset Deus. Neque iterum potest dici quod forma servi sit corrupta in unione: quia sic non accepisset formam servi. Sed nec dici potest quod forma servi sit permixta formae Dei: quia quae permiscentur, non manent integra, sed partim utrumque corrumpitur; unde non diceret quod accepisset formam servi, se aliquid eius. Et sic oportet dicere, secundum verba Apostoli, quod in Christo, etiam post unionem, fuerunt duae formae. Ergo duae naturae.

do a forma de Deus, recebeu a forma de servo (Fl 2, 6). Ora, não se pode dizer que a forma de Deus e a forma de servo se identificam, pois nenhuma coisa recebe o que já possuía. Ora, se a forma de servo é a de Deus, o que tem a forma de Deus não recebe a forma do servo. Também não se pode dizer que a forma de Deus corrompeu-se em Cristo, por causa da união. Porque então Cristo depois da união não seria Deus. Nem se pode dizer que a forma de servo corrompeu-se na união, pois, se isto tivesse acontecido, Cristo não teria recebido a forma de servo. Também não se pode afirmar que a forma de servo misturou-se com a forma de Deus, porque as coisas que se misturam perdem a integridade, pois parte de cada uma se corrompeu. Por isso, não teria recebido a forma de servo, mas só uma parte dela. Por conseguinte, deve-se afirmar, segundo as palavras do Apóstolo, que havia em Cristo, mesmo após a união, duas formas. Logo, havia também duas naturezas.

3729. — Amplius. Nomen *naturae* primo impositum est ad significandum ipsam generationem nascentium. Et exinde translatum est ad significandum principium generationis huiusmodi. Et inde ad significandum principium motus intrinsecum mobili. Et quia huiusmodi principium est materia vel forma, ulterius natura dicitur forma vel materia rei naturalis habentis in se principium motus. Et quia forma et materia constituunt essentiam rei naturalis, extensum est nomen naturae ad significandum essentiam cuiuscumque rei in natura existentis: ut sic natura alicuius rei dicatur *essentia, quam significat definitio* [2]. Et hoc modo hic de natura est quaestio: sic enim dicimus humanam naturam esse in Christo et divinam.

5. Além disso, o termo natureza foi primitivamente usado para designar a geração dos seres que nascem. Após, foi transferido para designar o princípio da geração. Por fim, para designar o princípio do movimento intrínseco do ente móvel. E como este princípio é a *matéria* ou a *forma*, posteriormente *natureza* designou a matéria ou a forma de uma coisa natural que tenha em si o princípio do movimento. E porque a matéria e a forma constituem a essência da coisa natural, o nome de natureza foi estendido para significar a essência de qualquer coisa existente na natureza. Por isso, chama-se de natureza *a essência da coisa, significada pela definição* (II Física 1, 193a; Cmt 2, 151). O termo natureza é aqui usado neste sentido, quando dizem que em Cristo há natureza humana e natureza divina.

3730. — Si igitur, ut EUTYCHES posuit, humana natura et divina fuerunt duae ante unionem, sed ex eis in unione conflata est una natura, oportet hoc esse aliquo modorum secundum quos ex multis natum est unum fieri.

3731. — *a*) Fit autem unum ex multis, uno quidem modo, *secundum ordinem tantum:* sicut ex multis domibus fit civitas, et ex multis militibus fit exercitus. Alio modo, *ordine et compositione:* sicut ex partibus domus coniunctis et parietum colligatione fit domus.

b) Sed hi duo modi non competunt ad constitutionem unius naturae ex pluribus. Ea enim quorum forma est ordo vel compositio, non sunt res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturae.

6. Se, pois, segundo a opinião de Êutiques, as naturezas divina e humana eram duas antes da união, mas delas resultou uma só natureza após a união, isto teria seguido os processos segundo os quais muitas coisas se unem e tornam-se uma só. Por um primeiro processo, uma coisa é feita de muitas somente *segundo a ordem*, como, por exemplo, a cidade que é feita de muitas casas; o exército , de muitos soldados. Por um segundo processo, segundo a *ordem e a composição*, como, por exemplo, a casa que é construída pela união das paredes e pela conexão das partes. No entanto, estes dois processos não servem para constituição de uma natureza proveniente de muitas naturezas, porque as coisas que têm por forma a ordem e a composição não são naturais, e a sua unidade não pode ser dita unidade natural.

3732. — *a*) Tertio modo, ex pluribus fit unum *per commixtionem:* sicut ex quatuor elementis fit corpus mixtum. Hic etiam modus nullo modo competit ad propositum.

b) Primo quidem, quia mixtio non est nisi eorum quae communicant in materia, et quae agere et pati ad invicem nata sunt. Quod quidem hic esse non potest: ostensum est enim in primo libro (capp. 17 sq.) quod Deus immaterialis [3] et omnino impassibilis est.

c) Secundo, quia ex his quorum unum multum excedit aliud, mixtio fieri non

Por um terceiro processo, que pela *mistura* de muitas coisas constitui-se uma só, como, por exemplo, quando de muitos elementos faz-se um corpo misto. Este processo também não serve ao nosso propósito, pelas razões seguintes. Primeiro, porque a mistura só se dá em coisa que materialmente se comunicam, e a elas é próprio mutuamente serem ativas e passivas, o que não acontece em nosso caso, pois acima já foi demonstrado (l.I, cc.XVIIss) que Deus é imaterial e absolutamente impassível. Segundo, porque das coisas das quais uma excede muito a outra não pode haver união, como, por

exemplo, quando se distribui uma gota de vinho por mil garrafas de água, não é possível haver mistura, mas desaparecimento do vinho. Por esta razão, não se diz que há mistura da lenha com o fogo quando ela é jogada no fogo; diz-se, no entanto, que é consumida pelo fogo, por causa da imensa força do fogo. Ora, a natureza divina excede a humana infinitamente, porque a potência de Deus é infinita, como acima foi demonstrado (l. I, c.XLIII). Logo, não se pode, de modo algum, fazer a mistura de ambas as naturezas. Terceiro, supondo-se que tivesse havido mistura, nenhuma natureza se salvaria, pois as coisas misturáveis não mais se salvam em mistura, se esta é verdadeira. Feita, pois, a mistura das duas naturezas, isto é, da divina com a humana, nenhuma das duas permaneceria, resultando então delas uma terceira coisa. Ora, Cristo, neste caso, não seria nem Deus, nem homem. Não se pode, pois, entender o que Êutiques disse, isto é, que antes da união havia duas naturezas e, após, uma só natureza no Senhor Jesus Cristo, como se de duas fosse constituída uma só natureza.

Deve-se, pois, entender isto de modo que só uma delas podia permanecer após a união. Por isso, em Cristo, ou só havia a natureza divina, e o que ele apresentava não passava de um homem imaginário, como disseram os maniqueus; ou a natureza divina se transformou na natureza humana, como disse Apolinário. Contra ambos já argumentamos acima (cc.XXIX ss).

Disto tudo se conclui que em Cristo é impossível ter havido duas naturezas, antes da união, e uma só natureza depois da união.

7. Além disso, jamais foi visto que de duas naturezas permanecentes, fosse feita uma só, porque qualquer natureza é, de certo modo, um todo, e as coisas de que algo é constituído caem sob a noção de parte. Por isso, como a alma e o corpo constituem uma unidade, nem a alma nem o corpo podem ser chamados de natureza, no sentido em que estamos tomando este termo. Isto porque a alma e o corpo não constituem separadamente natureza completa, visto serem partes de uma natureza. Por isso, sendo a natureza humana uma natureza completa, como também a divina, é impossível concorrerem para constituir uma só natureza, a não ser que ambas ou uma delas se corrompa. Mas isso é impossível, pois, como se depreende do que acima foi dito (c. prec.), um só Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Logo, é impossível haver em Cristo uma só natureza.

8. Além disso, de duas partes permanentes se faz uma só natureza, primeiro de partes corporais, como, por exemplo, de membros se constitui o animal. Mas isto não vem a nosso propósito, porque a natureza divina não é corpórea. Segundo, de matéria e forma se faz algo único, como, por exemplo, de alma e de corpo se faz um animal, o que também não vem ao nosso propósito, pois acima foi dito (l. I, cc. XVII e XXVII), que Deus não é matéria nem pode ser forma de coisa alguma. Ora, se Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem, como no capítulo anterior foi demonstrado, é impossível haver em Cristo uma só natureza.

potest: si quis enim guttam vini mittat in mille amphoras aquae, non erit mixtio, sed corruptio vini; propter quod etiam nec ligna in fornacem ignis missa dicimus misceri igni, sed ab igne consumi, propter excellentem ignis virtutem. Divina autem natura in infinitum humanam excedit: cum virtus Dei sit infinita, ut in Primo ostensum est (cap. 43). Nullo igitur modo posset fieri mixtio utriusque naturae.

d) Tertio quia, dato quod fieret mixtio, neutra natura remaneret salvata: miscibilia enim in mixto non salvantur, si sit vera mixtio. Facta igitur permixtione utriusque naturae, divinae scilicet et humanae, neutra natura remaneret, sed aliquod tertium: et sic Christus neque esset Deus neque homo. Non igitur sic potest intelligi quod EUTYCHES dixit, ante unionem fuisse duas naturas, post unionem vero unam in Domino Iesu Christo, quasi ex duabus naturis sit constituta una natura.

e) Relinquitur ergo quod hoc intelligatur hoc modo, quod altera tantum earum post unionem remanserit. Aut igitur fuit in Christo sola natura divina, et id quod videbatur in eo humanum fuit phantasticum, ut MANICHAEUS dixit; aut divina natura conversa est in humanam, ut APOLLINARIS dixit; contra quos supra (capp. 29 sqq.) disputavimus. Relinquitur igitur hoc esse impossibile, ante unionem fuisse duas naturas in Christo, post unionem vero unam.

3733. — Amplius. Nunquam invenitur ex duabus naturis manentibus fieri unam: eo quod quaelibet natura est quoddam totum, ea vero ex quibus aliquid constituitur, cadunt in rationem partis; unde, cum ex anima et corpore fiat unum, neque corpus neque anima natura dici potest, sicut nunc loquimur de natura, quia neutrum habet speciem completam, sed utrumque est pars unius naturae. Cum igitur natura humana sit quaedam natura completa, et similiter natura divina, impossibile est quod concurrant in unam naturam, nisi vel utraque vel altera corrumpatur. Quod esse non potest: cum ex supra (cap. praec.) dictis pateat unum Christum et verum Deum et verum hominem esse. Impossibile est igitur in Christo unam esse tantum naturam.

3734. — Item. Ex duobus manentibus una natura constituitur vel sicut ex partibus corporalibus, sicut ex membris constituitur animal: quod hic dici non potest, cum divina natura non sit aliquid corporeum. Vel sicut ex materia et forma constituitur aliquid unum, sicut ex anima et corpore animal. Quod etiam non potest in proposito dici: ostensum est enim in primo libro (capp. 17, 27) quod Deus neque materia est, neque alicuius forma esse potest. Si igitur Christus est verus Deus et verus homo, ut ostensum est (cap. praec.), impossibile est quod in eo sit una natura tantum.

3735. — Adhuc. Subtractio vel additio alicuius essentialis principii variat speciem rei: et per consequens mutat naturam, quae nihil est aliud quam *essentia, quam significat definitio*, ut dictum est (3729). Et propter hoc videmus quod differentia specifica addita vel subtracta definitioni, facit differre secundum speciem: sicut animal rationale, et ratione carens, specie differunt; sicut et in numeris unitas addita vel subtracta facit aliam speciem numeri. Forma autem est essentiale principium. Omnis igitur formae additio facit aliam speciem et aliam naturam, sicut nunc loquimur de natura. Si igitur divinitas Verbi addatur humanae naturae sicut forma, faciet aliam naturam. Et sic Christus non erit humanae naturae, sed cuiusdam alterius: sicut corpus animatum est alterius naturae quam id quod est corpus tantum.

9. Além disso, a subtração ou a adição de algum princípio essencial varia a espécie da coisa. Por isso, modifica a natureza que nada mais é que *a essência significada pela definição*, como foi dito. Por conseguinte, sendo acrescentada ou retirada a diferença específica da definição, dá-se diferença segundo a espécie, como, por exemplo, diferenciam-se especificamente animal com razão e animal sem razão, como também, no número, acrescentada ou retirada a unidade surge outro número espécificametne diferente. Ora, a forma é um princípio essencial. Por isso, todo acréscimo de forma efetua outra espécie e outra natureza, tomando-se natureza no sentido em que estamos usando. Ora, se a divindade do Verbo for acrescida como forma à natureza humana, é constituída outra natureza. Por conseguinte, Cristo não seria de natureza humana, mas de outra qualquer, como também o corpo animado é de outra natureza que o que é somente corpo.

3736. — Adhuc. Ea quae non conveniunt in natura, non sunt similia secundum speciem, ut homo et equus. Si autem natura Christi sit composita ex divina et humana, manifestum est quod non erit natura Christi in aliis hominibus. Ergo non erit similis nobis secundum speciem. Quod est contra APOSTOLUM dicentem, *Hebr.* 2, 17, quod *debuit per omnia fratribus assimilari.*

10. Além disso, também as coisas que não têm a mesma natureza, não possuem semelhança específica, como, por exemplo, homem e cavalo. Ora, se a natureza de Cristo fosse composta de natureza divina e de natureza humana, evidentemente os outros homens não teriam a natureza de Cristo. Logo, Cristo não seria semelhante a nós pela espécie. Mas isto contraria o que afirma o Apóstolo, quando diz que Cristo *devia assemelhar-se em tudo aos seus irmãos* (Hb 2, 17).

3737. — Praeterea. Ex forma et materia semper constituitur una species, quae est praedicabilis de pluribus actu vel potentia, quantum est de ratione speciei. Si igitur humanae naturae divina natura quasi forma adveniat, oportebit quod ex commixtione utriusque quaedam communis species resultet, quae sit a multis participabilis. Quod patet esse falsum: non enim est nisi unus Iesus Christus, Deus et homo. Non igitur divina et humana natura in Christo constituerunt unam naturam.

11. Além disso, da matéria e da forma constitui-se sempre uma só espécie que, em ato ou em potência, é predicável de muitos indivíduos, quanto ao que é próprio da noção de espécie. Se, pois, a natureza divina fosse acrescentada à natureza humana como forma, seria necessário que da mistura de ambas resultasse uma espécie comum participável por muitos indivíduos. Mas isto é evidentemente errôneo, pois não há senão um só Jesus Cristo, Deus e homem. Logo, as naturezas divina e humana não constituem em Cristo uma só natureza.

3738. — Amplius. Hoc etiam videtur a fide alienum esse quod EUTYCHES dixit, ante unionem in Christo fuisse duas naturas. Cum enim humana natura ex anima et corpore constituatur, sequeretur quod vel anima, vel corpus, aut utrumque, ante Christi incarnationem fuerint. Quod per supra (capp. 30, 34) dicta patet esse falsum. Est igitur fidei contrarium dicere quod ante unionem fuerint duae naturae Christi, et post unionem una.

12. Além disso, vê-se também que a afirmação de Êutiques, de que antes da união havia em Cristo duas naturezas, é contra a fé. Com efeito, sendo a natureza humana constituída de alma e corpo, resultaria que ou a alma, ou o corpo, ou ambos teriam existido antes da Encarnação de Cristo. Mas isto é falso, como se depreende do que acima foi dito (cc. XXX e XXXIV). Logo, é contrário à fé dizer que antes da união havia duas naturezas em Cristo e, após, uma só.

CAP. XXXVI. - DE ERRORE MACARII ANTIOCHENI PONENTIS UNAM TANTUM VOLUNTATEM IN CHRISTO.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 10, q. 1, a. 2, q.la 1 ad 3; dist. 14, a. 1, q.la 1; dist. 17, a. 1, q.la 1; dist. 18, a. 1; *Matth.* XXVI (2232); *Ioan.* VI, lect. 4 (923); *Nom.* II, lect. 3 (168); *de Art.* (606): Octavus error; *Verit.* q. 20, a. 1 ad 2; *Pot.* q. 10, a. 4 ad 13; *Unione*, a. 1 ad 16; *ibid.* a. 5; III, q. 18, a. 1; q. 19, a. 1; *Comp.* cap. 212 (419-420).

CAPÍTULO XXXVI
O ERRO DE MACÁRIO ANTIOQUENO QUE PUNHA EM CRISTO UMA SÓ VONTADE

3739. — FERE autem in idem redire videtur et MACARII ANTIOCHENI positio, di-

1. Parece que Macário Antioqueno repetiu quase a mesma opinião, ao dizer que em Cristo há uma só ope-

ração e uma só vontade.

Com efeito, para cada natureza há a sua própria operação, pois a forma é o princípio da operação, segundo a qual cada natureza tem espécie própria. Por isso, como as formas diversas são das naturezas diversas, também há ações diversas. Ora, se em Cristo houvesse uma só ação, disto resultaria haver nele uma só natureza, e esta é a heresia de Êutiques (cf. cap. prec.). Logo, conclui-se que é falso que em Cristo haveria uma só operação.

2. Além disso, há em Cristo natureza divina perfeita, pela qual é consubstancial com o Pai, e também natureza humana perfeita, segundo a qual, ele é da mesma espécie que nós. Ora, pertence à perfeição da natureza divina ter vontade (l. I, c. LXXII). Igualmente, pertence à perfeição da natureza humana ter vontade, segundo a qual há no homem o livre-arbítrio. Logo, é necessário haver em Cristo duas vontades.

3. Além disso, a vontade é uma parte potencial da alma humana, como também o intelecto o é. Se, pois, em Cristo não houve outra vontade além da vontade do Verbo, pelo mesmo motivo em Cristo não há outro intelecto além do intelecto do Verbo. E, assim, repete-se a opinião de Apolinário (cf. c. XXXIII).

4. Além disso, se em Cristo houvesse uma só vontade, seria necessário nele haver só a vontade divina, pois não poderia o Verbo perder a sua vontade, possuída desde a eternidade. Ora, não pertence à vontade divina merecer, porque o mérito é próprio de alguém que tende à perfeição. Assim sendo, Cristo pela sua paixão não teria merecido coisa alguma, nem para si nem para nós. No entanto, o Apóstolo ensina o contrário: *Tornou-se obediente ao Pai até a morte, razão por que Deus o exaltou* (Fl 2, 8-9).

5. Além disso, se Cristo não possui vontade humana, disto resulta que nem quanto à natureza humana assumida possui livre-arbítrio, pois é pela vontade que o homem possui livre-arbítrio. Assim sendo, o Cristo homem não procedia como homem, mas como os animais que carecem de livre-arbítrio. Por isso, em seus atos não haveria coisa alguma de virtuoso, ou de louvável ou de algo que pudéssemos imitar. E seria em vão o que está dito: *Aprendei de mim, que sou manso e humilde de coração* (Mt 11, 29); *Dei-vos o exemplo: assim como eu fiz, fazei-o também* (Jo 13, 15).

6. Além disso, em um simples homem, embora ele tenha um só suposto, há muitos apetites e operações, segundo os diversos princípios naturais. Pois bem, segundo a parte racional, há a vontade; segundo a parte sensitiva, o irascível e o concupiscível; segundo as potências naturais, os apetites naturais. Igualmente, o homem vê com os olhos, ouve pelos ouvidos, anda com os pés, fala pela língua, tem intelecção pela inteligência, todas essas operações diversas. Isto acontece, porque as operações não se multiplicam só segundo os diversos sujeitos que operam, mas também segundo os diversos princípios, pelos quais um e mesmo sujeito opera e dos quais as operações também recebem a espécie. Ora, a natureza divina distancia-se muito mais da natureza

centis in Christo esse unam tantum operationem et voluntatem

3740. — Cuiuslibet enim naturae est aliqua operatio propria: nam forma est operationis principium, secundum quam unaquaeque natura habet propriam speciem. Unde oportet quod, sicut diversarum naturarum sunt diversae formae, ita sint et diversae actiones. Si igitur in Christo sit una tantum actio, sequitur quod in eo sit una tantum natura: quod est Eutychianae haeresis (cf. cap. praec.). Relinquitur igitur falsum esse quod in Christo sit una tantum operatio.

3741. — Item. In Christo est divina natura perfecta, per quam consubstantialis est Patri; et humana natura perfecta, secundum quam est unius speciei nobiscum. Sed de perfectione divinae naturae est voluntatem habere, ut in Primo ostensum est (cap. 72): similiter etiam de perfectione humanae naturae est quod habeat voluntatem, per quam est homo liberi arbitrii. Oportet igitur in Christo esse duas voluntates.

3742. — Adhuc. Voluntas est una pars potentialis animae humanae, sicut et intellectus. Si igitur in Christo non fuit alia voluntas praeter voluntatem Verbi, pari ratione nec fuit in eo intellectus praeter intellectum Verbi. Et sic redibit positio APOLLINARIS (cf. cap. 33).

3743. — Amplius. Si in Christo fuit tantum una voluntas, oportet quod in eo fuerit solum voluntas divina: non enim Verbum voluntatem divinam, quam ab aeterno habuit, amittere potuit. Ad voluntatem autem divinam non pertinet mereri: quia meritum est alicuius in perfectionem tendentis. Sic igitur Christus nihil, neque sibi neque nobis, sua passione meruisset. Cuius contrarium docet APOSTOLUS, *Philipp.* 2, dicens: 8 *Factus* est *obediens* Patri *usque ad mortem*, 9 *propter quod et Deus exaltavit illum*.

3744. — Praeterea. Si in Christo voluntas humana non fuit, sequitur quod neque secundum naturam assumptam liberi arbitrii fuerit: nam secundum voluntatem est homo liberi arbitrii. Sic igitur non agebat Christus homo ad modum hominis, sed ad modum aliorum animalium, quae libero arbitrio carent. Nihil igitur in eius actibus virtuosum et laudabile, aut nobis imitandum, fuit. Frustra igitur dicit, MATTH. 11, 29: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde;* et IOAN. 13, 15: *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.*

3745. — Adhuc. In uno homine puro, quamvis sit supposito unus, sunt tamen plures et appetitus et operationes, secundum diversa naturalia principia. Nam secundum rationalem partem, inest ei voluntas; secundum sensitivam, irascibilis et concupiscibilis; et rursus naturalis appetitus consequens vires naturales. Similiter autem et secundum oculum videt, secundum aurem audit, pede ambulat, lingua loquitur, et mente intelligit: quae sunt operationes diversae. Et hoc ideo est, quia operationes non multiplicantur solum secundum diversa subiecta operantia, sed etiam secundum diversa principia quibus unum et idem subiectum operatur, a quibus etiam operationes speciem trahunt.

Divina vero natura multo plus distat ab humana quam naturalia principia humanae naturae ab invicem. Est igitur alia et alia voluntas et operatio divinae et humanae naturae in Christo, licet ipse Christus sit in utraque natura unus.

3746. — Item. Ex auctoritate SCRIPTURAE manifeste ostenditur in Christo duas voluntates fuisse. Dicit enim ipse, IOAN. 6, 38: *Descendi de caelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me*, et LUCAE 22, 42: *Non mea voluntas, sed tua fiat;* ex quibus patet quod in Christo fuit quaedam voluntas propria eius, praeter voluntatem Patris. Manifestum est autem quod in eo fuit voluntas quaedam communis sibi et Patri: Patris enim et Filii, sicut est una natura, ita etiam est una voluntas. Sunt igitur in Christo duae voluntates.

3747. — Idem autem et de operationibus patet. Fuit enim in Christo una operatio sibi et Patri communis, cum ipse dicat, IOAN. 5, 19: *Quaecumque* Pater facit [1] *haec et similiter Filius facit.* Est autem in eo et alia operatio, quae non convenit Patri, ut dormire, esurire, comedere, et alia huiusmodi, quae Christus humanitus fecit vel passus est, ut Evangelistae tradunt. Non igitur fuit in Christo una tantum operatio.

3748. — *a*) Videtur autem haec positio ortum habuisse ex hoc quod eius auctores nescierunt distinguere inter id quod est *simpliciter unum*, et *ordine unum* [2]. Viderunt enim voluntatem humanam in Christo omnino sub voluntate divina ordinatam fuisse, ita quod nihil voluntate humana Christus voluit nisi quod eum velle voluntas divina disposuit.

b) Similiter etiam nihil Christus secundum humanam naturam operatus est, vel agendo vel patiendo, nisi quod voluntas divina disposuit: secundum illud IOAN. 8, 29: *Quae placita sunt ei, facio semper.*

c) Humana etiam operatio Christi quandam efficaciam divinam ex unione divinitatis consequebatur, sicut actio secundarii agentis consequitur efficaciam quandam ex principali agente: et ex hoc contigit quod quaelibet eius actio vel passio fuit salubris. Propter quod DIONYSIUS humanam Christi operationem vocat *theandricam* [3], idest *Dei-virilem;* et etiam quia est Dei et hominis.

d) Videntes igitur humanam voluntatem et operationem Christi sub divina ordinari infallibili ordine, iudicaverunt in Christo esse tantum voluntatem et operationem unam; quamvis non sit idem, ut dictum est, ordinis unum et simpliciter unum.

humana do que os princípios naturais da natureza humana uns dos outros. Logo, em Cristo, a vontade humana e a vontade divina, bem como a operação humana e a operação divina, são distintas, embora o mesmo Cristo seja um só em ambas as naturezas.

7. Além disso, pelo testemunho das Escrituras vê-se que em Cristo há duas vontades, pois ele mesmo disse: *Desci do céu para fazer não a minha vontade, mas a daquele que me enviou* (Jo 6, 38); *Não se faça a minha, mas a tua vontade* (Lc 22, 42). Depreende-se, destes textos, que havia em Cristo uma vontade própria dele, além da vontade do Pai. Mas também é manifesto que havia em Cristo uma vontade comum dele com o Pai, pois, como o Pai e o Filho têm uma só natureza, possuem também uma só vontade. Há, pois, em Cristo, duas vontades.

8. E o mesmo acontece com as operações. Houve em Cristo uma operação comum, dele e do Pai, pois disse: *Tudo que o Pai faz, igualmente o Filho faz* (Jo 5, 19). Houve em Cristo, ainda, outra operação que não convém ao Pai, como dormir, ter fome, comer e coisas semelhantes, que Cristo como homem fez ou sofreu como os evangelhos atestam. Logo, não houve em Cristo uma só operação.

9. Parece que esta opinião nasceu porque os seus autores não souberam distinguir entre a simples unidade e o que é uno pela ordenação. Com efeito, viram que em Cristo a vontade humana estava subordinada à vontade divina, e assim, Cristo pela vontade humana nada quis que não estivesse disposto pela vontade divina e, semelhantemente, nada operava, agindo ou sofrendo, que não estivesse disposto pela vontade divina. Por isso, se lê: *O que lhe é do agrado, sempre faço* (Jo 8, 29).

Também a operação humana de Cristo recebe uma certa eficácia divina de união com a divindade, como a ação dos agentes secundários recebem eficácia do agente principal. Daí ter sido salutar qualquer operação de Cristo, ou qualquer paixão. Por esta razão Dionísio chama a operação humana de Cristo de *teândrica,* ou seja, divino-humana (Epist. IV. PG 3, 1072C)e, também, por que ela vem de Deus e do homem. Vendo eles que a vontade humana de Cristo e a sua operação subordinam-se por infalível ordenação à vontade divina, julgaram que em Cristo havia uma só vontade e uma só operação, embora não se identifiquem a unidade de ordenação e a simples unidade.

CAP. XXXVII. - CONTRA EOS QUI DIXERUNT EX ANIMA ET CORPORE NON ESSE ALIQUID UNUM CONSTITUTUM IN CHRISTO [2].

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 6, q. 3, aa. 1, 2; *Philip.* II, lect. 2 (62); *Quodlib.* IX, q. 2, a. 1 ad 1; *Unione,* a. 1: quidam vero; III, q. 2, aa. 5, 6; q. 16, a. 1; *Comp.* cap. 209 (403-404).

3749. — *a*) Ex praemissis (capp. 34 sq.) igitur manifestum est quod in Christo est tantum una persona, secundum fidei asser-

CAPÍTULO XXXVII
CONTRA OS QUE OPINARAM QUE EM CRISTO NÃO HÁ ALGO UNO CONSTITUÍDO DE ALMA E CORPO

1. Do que acima está dito depreende-se que em Cristo há uma só pessoa, segundo a declaração da fé, e duas naturezas, contra as afirmações de Êutiques e

Nestório. Mas, como isto não parece concorde com a experiência da razão natural, posteriormente apareceram alguns que estenderam esta maneira de ver à união.

Com efeito, como o homem é constituído pela união de alma e corpo e, em um homem individualizado, de alma e corpo determinados, designado pela hipóstase (ou pessoa), querendo eles evitar serem obrigados a atribuir a Cristo outra hipóstase ou pessoa que a do Verbo, afirmavam que a alma e o corpo de Cristo não estavam unidos, e que eles não constituíam outra substância e, assim, pensavam fugir da heresia de Nestório.

Por outro lado, como parece impossível que uma coisa seja substância de alguém e não tenha a natureza antes possuída sem mudança de si mesma, e como o Verbo é absolutamente imutável, para não serem forçados a afirmar que a alma e corpo assumidos pertenciam à natureza que o Verbo tinha desde a eternidade – afirmavam que o Verbo assumiu a alma humana e o corpo acidentalmente, como um homem que recebe uma veste. E, assim, pensavam ter evitado o erro de Êutiques.

2. Mas esta opinião repugna absolutamente à doutrina da fé. Com efeito, a alma e o corpo constituem, pela sua união, o homem, pois a forma unida à matéria constitui a espécie. Por conseguinte, se a alma e o corpo não estavam unidos em Cristo, Cristo não foi homem, o que é negado pelo Apóstolo, quando escreve: *O mediador entre Deus e os homens, o homem Jesus Cristo* (1Tm 2, 5).

3. Além disso, cada um de nós é chamado homem porque é constituído de alma racional e corpo. Ora, se Cristo não fosse chamado homem por esta razão, mas somente porque teve alma e corpo desunidos, seria chamado homem apenas equivocamente e não seria da nossa espécie humana, o que está contra a afirmação do Apóstolo: *Devia assemelhar-se em tudo aos seus irmãos.* (Hb 2, 17).

4. Além disso, nem todo corpo pertence à natureza humana, mas somente o corpo humano. Ora, não é corpo humano senão aquele que é vivificado pela união com a alma racional. Também os olhos, as mãos, os pés, a carne e os ossos separados não são humanos senão por equivocidade. Logo, não se pode dizer que o Verbo assumiu a natureza humana, se não assumiu um corpo unido à alma.

5. Além disso, a alma está naturalmente destinada a se unir ao corpo. Por isso uma alma que nunca se uniu ao corpo para constituir um ente não é alma humana, porque *aquilo que está fora da natureza real nunca acontece* (II Sobre o Céu e o Mundo 3, 286a; Cmt 4, 335). Por isso, se a alma de Cristo não se uniu ao seu corpo para constituir um ente, não será alma humana. Assim sendo, Cristo não pertence à natureza humana.

6. Além disso, se o Verbo uniu-se à alma e ao corpo acidentalmente, como se fosse uma veste, a natureza humana não pertence ao Verbo. Por isso, após a união, o Verbo não foi subsistente com duas naturezas, como também o homem vestido não é tido como tendo duas

tionem, et duae naturae, contra id quod NESTORIUS et EUTYCHES posuerunt. Sed quia hoc alienum videtur ab his quae naturalis ratio experitur, fuerunt QUIDAM [3] posteriores talem de unione positionem asserentes.

b) Quia enim ex unione animae et corporis constituitur *homo*, sed ex hac anima et ex hoc corpore *hic homo*, quod hypostasim et personam designat, volentes evitare ne cogerentur in Christo ponere aliquam hypostasim vel personam praeter hypostasim vel personam Verbi, dixerunt quod anima et corpus non fuerunt unita in Christo, nec ex eis aliqua substantia facta est, et per hoc NESTORII haeresim vitare volebant [4].

c) Rursus [5], quia hoc impossibile videtur quod aliquid sit substantiale alicui et non sit de natura eius quam prius habuit, absque mutatione ipsius; Verbum autem omnino immutabile est: ne cogerentur ponere animam et corpus assumpta pertinere ad naturam Verbi quam habuit ab aeterno, posuerunt quod Verbum assumpsit animam humanam et corpus modo accidentali, sicut homo assumit indumentum; per hoc errorem EUTYCHETIS excludere volentes.

3750. — Sed haec positio omnino doctrinae fidei repugnat. Anima enim et corpus sua unione hominem constituunt: forma enim materiae adveniens speciem constituit. Si igitur anima et corpus non fuerint unita in Christo, Christus non fuit homo: contra APOSTOLUM dicentem I *ad* TIM. 2, 5: *Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus.*

3751. — Item. Unusquisque nostrum ea ratione homo dicitur quia est ex anima rationali et corpore constitutus. Si igitur Christus non ea ratione dicitur homo, sed solum quia habuit animam et corpus licet non unita, aequivoce dicetur homo, et non erit eiusdem speciei nobiscum: contra APOSTOLUM dicentem, *Hebr.* 2, 17, quod *debuit per omnia fratribus assimilari.*

3752. — Adhuc. Non omne corpus pertinet ad humanam naturam, sed solum corpus humanum. Non est autem corpus humanum nisi quod est per unionem animae rationalis vivificatum: neque enim oculus, aut manus, aut pes, vel caro et os, anima separata, dicuntur nisi aequivoce [1]. Non igitur poterit dici quod Verbum assumpsit naturam humanam, si corpus animae non unitum assumpsit.

3753. — Amplius. Anima humana naturaliter unibilis est corpori. Anima igitur quae nunquam corpori unitur ad aliquid constituendum, non est anima humana: quia *quod est praeter naturam, non potest esse semper* [2]. Si igitur anima Christi non est unita corpori eius ad aliquid constituendum, relinquitur quod non sit anima humana. Et sic in Christo non fuit humana natura.

3754. — Praeterea. Si Verbum unitum est animae et corpori accidentaliter sicut indumento, natura humana non fuit natura Verbi. Verbum igitur, post unionem, non fuit subsistens in duabus naturis: sicut neque homo indutus dicitur in duabus naturis subsistere. Quod quia EUTYCHES dixit, in Chal-

cedonensi Synodo est damnatus.

3755. — Item. Indumenti passio non refertur ad indutum: non enim dicitur homo nasci quando induitur, neque vulnerari si vestimentum laceretur. Si igitur Verbum assumpsit animam et corpus sicut homo indumentum, non poterit dici quod Deus sit natus aut passus propter corpus assumptum.

3756. — Adhuc. Si Verbum assumpsit humanam naturam solum ut indumentum, quo posset hominum oculis apparere, frustra animam assumpsisset, quae secundum suam naturam invisibilis est.

3757. — Amplius. Secundum hoc non aliter assumpsisset Filius carnem humanam quam Spiritus Sanctus columbae speciem in qua apparuit [4]. Quod patet esse falsum: nam Spiritus Sanctus non dicitur *factus columba* [5], neque *minor Patre*, sicut Filius dicitur factus homo, et minor Patre secundum naturam assumptam [6].

3758. — Item. Si quis diligenter consideret ad hanc positionem diversarum haeresum inconvenientia sequuntur.

a) Ex eo enim quod dicit Filium Dei unitum animae et carni accidentali modo, sicut hominem vestimento, convenit cum opinione NESTORII, qui secundum inhabitationem Dei Verbi in homine unionem esse factam asseruit (cap. 34): non enim Deum esse indutum potest intelligi per tactum corporeum, sed solum per gratiam inhabitantem.

b) Ex hoc etiam quod dixit accidentalem unionem Verbi ad animam et carnem humanam, sequitur quod Verbum post unionem non fuit subsistens in duabus naturis, quod EUTYCHES dixit (cap. 35): nihil enim subsistit in eo quod sibi accidentaliter unitur.

c) Ex eo vero quod dicit animam et carnem non uniri ad aliquid constituendum convenit partim quidem cum ARIO et APOLLINARI, qui posuerunt corpus Christi non animatum anima rationali (capp. 32 sq.); et partim cum MANICHAEO, qui posuit Christum non verum hominem, sed phantasticum fuisse (cap. 29). Si enim anima non est unita carni ad alicuius constitutionem, phantasticum erat quod videbatur Christus similis aliis hominibus ex unione animae et corporis constitutis.

3759. — Sumpsit autem haec positio occasionem ex verbo APOSTOLI dicentis, *Philipp.* 2, 7: *Habitu inventus ut homo.* Non enim intellexerunt hoc secundum metaphoram dici. Quae autem metaphorice dicuntur, non oportet secundum omnia similia esse. Habet igitur natura humana assumpta quandam indumenti similitudinem, inquantum Verbum per carnem visibilem videbatur, sicut homo videtur per indumentum: non autem quantum ad hoc quod unio Verbi ad humanam naturam in Christo fuerit modo accidentali.

naturezas. Tendo Êutiques afirmado isto, foi condenado pelo Concílio de Calcedônia.

7. Além disso, o que afeta à veste não se atribui a quem está vestido, pois não se diz que um homem nasce quando se veste, nem que se fere, quando rasga a veste. Ora, se o Verbo assumiu a alma e o corpo como um homem que recebe a veste, não se poderia dizer que Deus nasceu ou sofreu por causa do corpo assumido.

8. Além disso, se o Verbo assumiu a natureza humana somente como uma veste, e por ela tornou-se visível, em vão teria assumido a alma, que por natureza é invisível.

9. Além disso, segundo esta opinião, o Verbo não assumiu a carne humana diferentemente de como o Espírito Santo assumiu a espécie da pomba em que apareceu. No entanto, vê-se logo ser isto falso, pois não se diz do Espírito Santo que *se fez pomba,* nem *que é menor que o Pai,* como se diz do Filho que se fez homem e que é menor que o Pai, segundo a natureza assumida.

10. Além disso, considerada ainda mais atentamente, depreende-se que esta opinião induz aos inconvenientes de muitas heresias.

Com efeito, dizendo-se que o Filho uniu-se acidentalmente à alma e à carne, como o homem à veste, cai-se na opinião de Nestório que afirmou ter sido feita a união pela inabitação do Verbo de Deus no homem (c. XXXIV), pois não se pode conceber Deus estar vestido pelo contacto corpóreo, mas só pela inabitação da graça.

Além disso, dizendo-se que a união do Verbo com a alma e a carne humana foi acidental, disto resulta que, após a união, o Verbo não foi subsistente em duas naturezas, o que foi afirmado por Êutiques (c. XXXV), porque coisa alguma subsiste naquilo que a ela se une acidentalmente.

Finalmente, dizendo-se que a alma e a carne não se uniram para constituírem um ente, em parte concorda-se com Ario e Apolinário, que afirmaram que o corpo de Cristo não foi animado por uma alma racional (cc. XXXII ss); em parte, com os maniqueus, que diziam não ter sido Cristo verdadeiro homem, por ter sido um fantasma (c. XXIX). Ora, se a alma não se uniu ao corpo para constituição de um ente, seria fantasia considerar-se Cristo semelhante aos outros homens, que são constituídos pela união da alma e corpo.

10. Esta opinião foi ocasionada pela palavra do Apóstolo, quando diz: *Foi encontrado como homem* (Fl 2, 7), e eles não entenderam a frase metaforicamente. Ora, as expressões metafóricas não podem ser tomadas como semelhantes em tudo. Por isso, não obstante haver uma certa semelhança entre a natureza humana assumida pelo Verbo e a veste, enquanto o Verbo tornou-se visto pela carne como o homem o é pela veste, contudo, a comparação não nos leva a dizer que em Cristo, a união do Verbo com natureza humana foi acidental.

CAPÍTULO XXXVIII
CONTRA OS QUE AFIRMAM QUE HÁ DOIS SUPOSTOS (OU HIPÓSTASES) NA ÚNICA PESSOA DE CRISTO

1. Alguns, querendo fugir daquela sentença, por causa dos inconvenientes apontados, afirmaram haver uma só substância no Senhor Jesus Cristo, constituída de carne e alma. Cristo seria, então, como os outros homens da espécie, só que estava unido ao Verbo de Deus, não na natureza, mas na *pessoa,* de modo a haver só uma pessoa do Verbo e daquele homem. Mas como aquele homem é uma certa substância individualizada, o que significa ser hipóstase ou suposto, outros diziam haver em Cristo hipóstases e supostos distintos naquele homem e no Verbo de Deus, mas uma só pessoa em ambos. E ainda diziam que, devido a essa unidade, o Verbo de Deus se predicava daquele homem, e este homem do Verbo de Deus. Segundo este sentido: *O Verbo de Deus é homem,* isto é, a pessoa do Verbo de Deus é pessoa do homem e vice-versa. E, por isso, diziam que tudo que se predica do Verbo de Deus se predica daquele homem, e vice-versa, mas com certa reduplicação. Assim, quando se diz que *Deus sofreu,* o sentido é este: *O homem que é Deus, devido à unidade da pessoa, sofreu; O homem criou as estrelas,* isto é, aquele que é homem.

2. Não obstante, esta sentença cai no erro de Nestório. Com efeito, se for estabelecida diferença entre pessoa e hipóstase, verificar-se-á que pessoa não é algo estranho à hipóstase, mas uma certa parte dela. Ora, pessoa nada mais é que hipóstase de determinada espécie, isto é, da espécie racional. E isso depreende-se da definição de Boécio, que diz: *Pessoa é substância individual de uma natureza racional* (Sobre as duas Naturezas 3; PL 64, 1343). Disto se conclui que, embora nem toda hipóstase seja pessoa, contudo, toda hipóstase da natureza humana é pessoa. Por isso, se somente pela união da alma e corpo é constituída em Cristo uma substância particular que é hipóstase, isto é, aquele homem, disto resulta que a pessoa fica constituída pela mesma união. Por conseguinte, haverá em Cristo duas pessoas, uma nova, constituída naquele homem; outra, eterna, a do Verbo de Deus. E nisto consiste justamente a heresia de Nestório.

3. Além disso, embora a hipóstase daquele homem não possa ser dita pessoa, contudo a hipóstase do Verbo de Deus é pessoa. Se, pois, a hipóstase do Verbo de Deus não é a daquele homem, nem a pessoa do Verbo de Deus será pessoa daquele homem. E, assim, será falso o que dizem, isto é, que a pessoa daquele homem é a pessoa do Verbo de Deus.

4. Além disso, dado que a pessoa seja algo diferente da hipóstase do Verbo de Deus ou do homem, outra diferença não seria encontrada, a não ser que se acrescente alguma *propriedade* à hipóstase, pois nada se pode acrescentar pertencente ao gênero da substância, e a hipóstase já está totalmente completa no gênero da

CAP. XXXVIII. - CONTRA EOS QUI PONUNT DUO SUPPOSITA VEL DUAS HYPOSTASES IN UNA PERSONA CHRISTI

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 6, q. 1 per totum; *Ration.* cap. 6 (989); *Errores Graec.* I cap. 20 (1065), *Ioan.* I, lect. 7 (171); *Rom.* I, lect. 2 (36); *Philip.* II, lect. 2 (62); *Quodlib.* I, q. 2, a. 1 c: Si autem; IX, q. 2, a. 1 c: Unde possumus et ad 1; *Unione,* a. 2; *ibid.* a. 3: Quidam; III, q. 2, a. 3; *Comp.* cap. 210 (405-408), 211.

3760. — HANC igitur positionem, propter praedicta inconvenientia, ALII quidem vitantes, posuerunt ex anima et carne in Domino Iesu Christo unam substantiam constitutam esse, scilicet hominem quendam eiusdem speciei aliis hominibus; quem quidem hominem unitum dicunt Verbo Dei, non quidem in natura, sed in *persona,* ut scilicet sit una persona Verbi Dei et illius hominis; sed quia homo ille quaedam individua substantia est, quod est esse hypostasim et suppositum, dicunt QUIDAM in Christo aliam esse hypostasim et suppositum illius hominis et Verbi Dei, sed unam personam utriusque; ratione cuius unitatis dicunt Verbum Dei de homine illo praedicari, et hominem illum de Dei Verbo; ut sit sensus, *Verbum Dei est homo,* idest, *Persona Verbi Dei est persona hominis, et e converso;* et hac ratione, quicquid de Verbo Dei praedicatur, dicunt de homine illo posse praedicari, et e converso, cum quadam tamen replicatione, ut, cum dicitur, *Deus est passus,* sit sensus, *Homo, qui est Deus propter unitatem personae, est passus;* et, *Homo creavit stellas,* idest, *ille qui est homo.*

3761. — Sed haec positio de necessitate in errorem Nestorii delabitur. Si enim differentia personae et hypostasis attendatur, invenitur persona esse non alienum ab hypostasi, sed quaedam pars eius. Nihil enim aliud est persona quam hypostasis talis naturae scilicet rationalis: quod patet ex definitione BOËTII dicentis quod *persona est rationalis naturae individua substantia:* ex quo patet quod, licet non omnis hypostasis sit persona, omnis tamen hypostasis humanae naturae persona est. Si igitur ex sola unione animae et corporis constituta est in Christo quaedam substantia particularis quae est hypostasis, scilicet ille homo, sequitur quod ex eadem unione sit constituta persona. Sic igitur in Christo erunt duae personae, una illius hominis de novo constituta, et alia aeterna Verbi Dei. Quod est Nestorianae impietatis.

3762. — Item. Etsi hypostasis illius hominis non posset dici persona, tamen idem est hypostasis Verbi Dei quod persona. Si igitur hypostasis Verbi Dei non est illius hominis, neque etiam persona Verbi Dei erit persona illius hominis. Et sic falsum erit quod dicunt, quod persona illius hominis est persona Verbi Dei.

3763. — Adhuc. Dato quod persona esset aliud ab hypostasi Verbi Dei vel hominis, non posset alia differentia inveniri nisi quod persona supra hypostasim addit proprietatem aliquam: nihil enim ad genus substantiae pertinens addere potest, cum hypostasis sit completissimum in genere substantiae, quod dicitur *substantia prima.* Si igitur unio facta

est secundum personam et non secundum hypostasim, sequitur quod non sit facta unio nisi secundum aliquam proprietatem accidentalem. Quod iterum redit in errorem NESTORII.

3764. — Amplius. CYRILLUS dicit, in *Epistola ad Nestorium*, quae est in *Ephesina Synodo* approbata: *Si quis non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo Patre Verbum, unumque esse Christum cum sua carne, eundem videlicet Deum simul et hominem, anathema sit.* Et fere ubique in Synodalibus scriptis hoc errori NESTORII deputatur, qui posuit duas in Christo hypostases.

3765. — Praeterea. DAMASCENUS, in III libro, dicit: *Ex duabus naturis perfectis dicimus esse factam unionem: non secundum prosopicam*, idest personalem, *ut Dei inimicus dicit Nestorius, sed secundum hypostasim.* Unde patet expresse quod haec fuit positio NESTORII, confiteri unam personam et duas hypostases.

3766. — Item. Hypostasis et suppositum oportet idem esse. Nam de prima substantia, quae est hypostasis, omnia alia praedicantur: scilicet et universalia in genere substantiae, et accidentia, secundum PHILOSOPHUM in *Praedicamentis*. Si igitur in Christo non sunt duae hypostases, per consequens neque duo supposita.

3767. — Adhuc. Si Verbum et homo ille supposito differunt, oportet quod, supposito homine illo, non supponatur Verbum Dei, nec e converso. Sed distinctis suppositis, necesse est et ea quae de ipsis dicuntur, distingui: nam supposito hominis non conveniunt praedicta praedicata divina nisi propter Verbum, neque e converso. Separatim igitur accipienda erunt quae de Christo in Scripturis dicuntur, divina scilicet et humana: quod est contra sententiam CYRILLI, in Synodo confirmatam, dicentis: *Si quis personis duabus vel subsistentiis vel eas quae sunt in Evangelicis et Apostolicis Scripturis impertit voces, aut de Christo a Sanctis dictas, aut ab ipso de se; et quasdam quidem velut homini praeter illud ex Deo Verbum specialiter intellecto applicat, quasdam vero velut Deo decibiles, soli ex Deo Patre Verbo, anathema sit.*

3768. — Amplius. Secundum positionem praedictam, ea quae Verbo Dei conveniunt per naturam, de illo homine non dicerentur nisi per quandam associationem in una persona: hoc enim significat replicatio interposita cum sic exponunt, *Homo ille creavit stellas*, idest, *Filius Dei, qui est homo ille*, et similiter de aliis huiusmodi. Unde, cum dicitur, *Homo ille est Deus*, sic intelligitur: *Homo ille Verbo Deus existit.* Huiusmodi autem locutiones condemnat CYRILLUS, dicens: *Si quis audet dicere assumptum hominem coadorari oportere Dei Verbo, conglorificari, et coappellari Deum, quasi alterum alteri (id enim quod est « co » semper quoties additur hoc intelligi cogit); et non magis una adoratione honorificat Emanuelem, et unam ei glorificationem adhibet, secundum quod factum est caro Verbum: anathema sit.*

substância que se chama *substância primeira.* Se, pois, a união for feita segundo a pessoa, não segundo a hipóstase, disto resulta que a união só é feita segundo alguma propriedade acidental. E isto é a repetição do erro de Nestório.

5. Na Carta a Nestório, aprovada pelo Concílio de Éfeso, Cirilo escreveu: *Se alguém não confessar que o Verbo de Deus Pai uniu-se à carne segundo a substância, e que um é Cristo segundo a carne, isto é, que o mesmo é simultaneamente templo de Deus e homem, – seja anátema* (Mansi IV, 1180 B-D). E em quase todos os documentos conciliares foi condenado o erro de Nestório, que admitia duas hipóstases em Cristo.

6. Além disso, Damasceno escreveu: *Afirmamos que a união foi feita de duas naturezas perfeitas, não segundo o prosopon, (isto é, a pessoa), como o inimigo de Deus, Nestório, afirmou, mas segundo a hipóstase* (III Sobre a Fé Ortodoxa 3; PG 94, 993 A-B). Donde se vê claramente que esta foi a opinião de Nestório: ter confessado duas hipóstases e uma pessoa.

7. Além disso, hipóstase e suposto identificam-se, pois, da primeira substância, que é a hipóstase, todas as coisas se predicam, a saber: os universais do gênero substancial, e os acidentes, segundo o Filósofo (Categorias 5, 2a). Ora, se em Cristo não há duas hipóstases, necessariamente não haverá dois supostos.

8. Além disso, se o Verbo e aquele homem se diferenciam pelo suposto, é necessário que o Verbo de Deus não seja suposto, e vice-versa. Mas, sendo distintos os supostos, é necessário que as coisas atribuídas a eles distingam-se. Ora, ao suposto de homem não convém os referidos predicados divinos senão por causa do Verbo de Deus, e nem vice-versa. Por isso, as coisas ditas de Cristo nas Escrituras deverão ser consideradas separadamente, isto é, as divinas e as humanas. Ora, isso vai contra a afirmação de Cirilo, reafirmada pelo Concílio, que diz: *Se alguém atribui a duas pessoas ou substâncias as palavras que se encontram nas Escrituras evangélicas e apostólicas, como sendo ditas de Cristo pelos santos ou por ele mesmo de si; e atribui algumas ao homem, entendendo especialmente como se não fosse o mesmo Verbo de Deus, e outras, próprias da divindade, como privativas do Verbo procedente do Pai, seja anátema* (Mansi V, 510 C-511A).

9. Além disso, segundo a afirmação acima, as coisas que convêm ao verbo de Deus por natureza, não são ditas daquele homem senão por alguma associação em uma pessoa. Isto significa uma interposta reduplicação, quando assim se expressam: *Aquele homem criou as estrelas,* ou seja *o Filho de Deus, que é aquele homem,* e o mesmo, de outras expressões semelhantes. Por isso, quando se diz: *Aquele homem é Deus,* entende-se: *aquele homem que é Deus com o Verbo.* Essas expressões são condenadas por Cirilo, quando diz: *Se alguém ousar dizer que é necessário coadorar, conglorificar e coapelar de Deus ao homem assumido como Verbo de Deus, como a outro de outro (pois sempre que se põe prefixo "co" entende-se necessariamente isto), e não louva mais o Emanuel com uma só adoração e lhe rende uma só glorificação, por*

ter o Verbo se feito carne – seja anátema (PG 77, 120 C-D).

10. Além disso, se aquele homem tem outro suposto que o Verbo de Deus, não pode pertencer à pessoa do Verbo se não pela assunção segundo a qual é assumido pelo Verbo. Mas isto é contrário ao verdadeiro sentido da fé. Com efeito, é dito no Concílio Éfeso, em citação de um texto de Félix, papa e Mártir: *Cremos em Jesus Cristo, nosso Deus, nascido da Virgem Maria, porque ele é o Filho sempiterno de Deus e o Verbo, e não um homem assumido por Deus, como distinto dele. Nem o Filho de Deus assumiu o homem para ser distinto dele, senão que, sendo perfeito Deus, fez-se ao mesmo tempo homem perfeito, tomando carne da Virgem* (PL 5, 115 A-B).

11. Além disso, as coisas que têm muitos supostos, são simplesmente muitas, e não constituem unidade senão de certo modo. Se, pois, houver em Cristo dois supostos, disto resulta que são simplesmente dois supostos, e não de certo modo. Ora, isto levaria ao *aniquilamento de Cristo* (1Jo 4, 3), porque cada coisa é enquanto é una, e o que simplesmente não é uno, não é simplesmente ente.

3769. — Praeterea. Si homo ille supposito est aliud a Dei Verbo, non potest ad personam Verbi pertinere nisi per assumptionem qua assumptus est a Verbo. Sed hoc est alienum a recto sensu fidei. Dicitur enim in Ephesina Synodo, ex verbis Felicis Papae et Martyris: *Credimus in Deum nostrum Iesum de Virgine Maria natum, quia ipse est Dei sempiternus Filius et Verbum, et non homo a Deo assumptus, ut alter sit praeter illum. Neque enim hominem assumpsit Dei Filius, ut sit alter praeter ipsum: sed Deus existens perfectus, factus simul et homo perfectus, incarnatus de Virgine.*

3770. — Item. Quae sunt plura supposito, simpliciter plura sunt, nec sunt unum nisi secundum quid. Si igitur in Christo sunt duo supposita, sequitur quod sit simpliciter duo, et non secundum quid. Quod est *solvere Iesum:* quia unumquodque intantum est inquantum unum est; quod igitur non est simpliciter unum, non est simpliciter ens.

CAPÍTULO XXXIX
QUE PENSA A FÉ CATÓLICA A RESPEITO DA ENCARNAÇÃO DE CRISTO

1. Depreende-se do que foi dito (cc. XXVII) que, segundo a tradição da fé católica, é necessário afirmar que há em Cristo natureza divina perfeita, e natureza humana perfeita constituída de alma racional e carne humana, e que essas duas naturezas estão unidas em Cristo não somente por inabitação, nem acidentalmente, como o homem unido à veste; nem somente por relação de propriedade pessoal, mas segundo uma hipóstase e um suposto. Somente deste modo se salva o que a Sagrada Escritura diz a respeito da Encarnação, pois como ela atribui indistintamente ao homem o que é de Deus, e a Deus o que é do homem, como se depreende do que foi dito, é necessário que seja um idêntico aquele de quem ambas as coisas são ditas.

2. Mas, como coisas opostas não podem realmente ser atribuídas sob o mesmo aspecto a um sujeito, e como as coisas divinas e humanas atribuídas a Cristo são opostas, como, por exemplo, *passível* e *impassível, morto* e *imortal,* etc., é necessário que segundo aspectos diversos as coisas divinas e as coisas humanas se prediquem de Cristo. Por isso, quanto àquilo *de que* ambas as coisas se predicam, nenhuma distinção deve ser feita, mas aí encontra-se unidade. Porém, segundo o modo *pelo qual* se predicam, deve ser feita distinção. Com efeito, as propriedades naturais se predicam de cada sujeito segundo a natureza dele, como, por exemplo, predica-se de uma pedra o ser puxada para baixo segundo a nature-

CAP. XXXIX. - QUID CATHOLICA FIDES SENTIAT DE INCARNATIONE CHRISTI.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 37, q. 1, a. 2; III, dist. 1, q. 2, a. 1; *Nom.* II, lect. 3 (168); *Ration.* cap. 6 (990-992); I, q. 8, a. 3 ad 4; III, q. 3, a. 4; q. 16, aa. 4, 5; *Comp.* cap. 50 (87), 211 (409-416).

3771. — Ex supra dictis (a cap. 27) igitur manifestum est quod, secundum CATHOLICAE FIDEI traditionem, oportet dicere quod in Christo sit natura divina perfecta et humana natura perfecta, ex anima scilicet rationali et humana carne constituta; et quod hae duae naturae unitae sunt in Christo non per solam inhabitationem; neque accidentali modo, ut homo unitur vestimento; neque in sola personali habitudine et proprietate; sed secundum unam hypostasim et suppositum unum. Hoc enim solum modo salvari possunt ea quae in Scripturis circa Incarnationem traduntur. Cum enim SCRIPTURA SACRA indistincte quae sunt Dei homini illi attribuat, et quae sunt illius hominis Deo, ut ex praemissis patet; oportet unum et eundem esse de quo utraque dicantur.

3772. — Sed quia opposita de eodem secundum idem dici vere non possunt; divina autem et humana quae de Christo dicuntur, oppositionem habent, utpote *passum* et *impassibile*, *mortuum* et *immortale*, et cetera huiusmodi; necesse est quod secundum aliud et aliud divina et humana praedicentur de Christo. Sic igitur quantum ad id *de quo* utraque praedicantur, non est distinctio facienda, sed invenitur unitas. Quantum autem ad id secundum *quod* praedicantur, distinctio est facienda. Naturales autem proprietates praedicantur de unoquoque secundum eius naturam: sicut de hoc lapide ferri deorsum secundum naturam gravitatis. Cum igitur

aliud et aliud sit secundum quod divina et humana praedicantur de Christo, necesse est dicere in Christo esse duas naturas inconfusas et impermixtas. Id autem de quo praedicantur proprietates naturales secundum naturam propriam ad genus substantiae pertinentem, est hypostasis et suppositum illius naturae. Quia igitur indistinctum est et unum id de quo humana et divina praedicantur circa Christum, necesse est dicere Christum esse unam hypostasim et unum suppositum humanae et divinae naturae. Sic enim vere et proprie de homine illo praedicabuntur divina, secundum hoc quod homo ille importat suppositum non solum humanae naturae, sed divinae: et e converso de Verbo Dei praedicantur humana inquantum est suppositum humanae naturae.

3773. — Ex quo etiam patet quod, licet Filius sit incarnatus, non tamen oportet neque Patrem neque Spiritum Sanctum esse incarnatum: cum incarnatio non sit facta secundum unionem in natura, in qua tres Personae divinae conveniunt, sed secundum hypostasim et suppositum, prout tres Personae distinguuntur. Et sic, sicut in Trinitate sunt plures personae subsistentes in una natura, ita in mysterio Incarnationis est una persona subsistens in pluribus naturis.

za da gravidade. Por conseguinte, como as coisas divinas e as coisas humanas se predicam de Cristo como distintas, é necessário dizer que há em Cristo duas naturezas não confundidas nem mescladas. O sujeito do qual se predicam as propriedades naturais segundo a natureza delas, e pertencente ao gênero da substância, é hipóstase ou suposto daquela natureza. Por isso, como é indistinto e uno o sujeito do qual as coisas divinas e humanas se predicam em Cristo, é necessário dizer que há em Cristo uma só hipóstase e um só suposto da natureza divina e da natureza humana. Por conseguinte, verdadeira e propriamente se predicam daquele homem coisas divinas, enquanto o homem tem um só suposto não só para a natureza humana, como também para a divina, e, vice-versa, coisas humanas se predicam do Verbo de Deus, enquanto ele é o suposto da natureza humana.

3. Donde depreender-se também que, embora o Filho se tenha encarnado, não é necessário que o Pai e o Espírito Santo se tenham encarnado, pois a encarnação não se efetua pela união da natureza, segundo a qual as três Pessoas se identificam, mas segundo a hipóstase ou suposto, segundo a qual as três pessoas se distinguem. Logo, como há na Trindade várias Pessoas subsistentes em uma só natureza, também no mistério da Encarnação há uma só pessoa subsistente em várias naturezas.

CAP. XL. - Obiectiones contra fidem Incarnationis.

Loci congr. - III *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1 arg. 1, 5; dist. 6, q. 2, a. 1, arg. 6; *Quodlib.* IX, q. 2, a. 1 arg. 1; *Unione*, a. 2 arg. 3, 12, 13; *Ration.* cap. 6 (989); III, q. 2, a. 5 arg. 1-3; *ibid.* a. 6 arg. 2; *Ioan.* I, lect. 7 (172); *Comp.* cap. 209 (403), 210 (405).

3774. — Sed contra hanc Catholicae Fidei sententiam, plures difficultates concurrunt, propter quas adversarii fidei Incarnationem impugnant.

3775. — Ostensum est enim in primo libro (cap. 20) quod Deus neque corpus est, neque virtus in corpore. Si autem carnem assumpsit, sequitur quod vel sit mutatus in corpus, vel quod sit virtus in corpore, post incarnationem. Impossibile igitur videtur Deum fuisse incarnatum.

3776. — Item. Omne quod acquirit novam naturam, est substantiali mutationi subiectum: secundum hoc enim aliquid generatur, quod naturam aliquam acquirit. Si igitur hypostasis Filii Dei fiat de novo subsistens in natura humana, videtur quod esset substantialiter mutata.

3777. — Adhuc. Nulla hypostasis alicuius naturae extenditur extra naturam illam: quin potius natura invenitur extra hypostasim, utpote multas hypostases sub se habens. Si igitur hypostasis Filii Dei sit per incarnationem facta hypostasis humanae naturae, sequitur quod Filius Dei non sit ubique post incarnationem: cum humana natura ubique non sit.

3778. — Amplius. Rei unius et eiusdem non est nisi unum *quod quid est:* hoc enim

CAPÍTULO XL
OBJEÇÕES CONTRA A FÉ DA ENCARNAÇÃO

1. Mas contra este ensinamento da fé católica apresentam-se muitas dificuldades, razão pela qual os adversários da fé impugnam a Encarnação.

Com efeito, foi acima demonstrado (l. I, c. XX) que Deus não é corpo, nem uma virtude em corpo. Ora, se assumiu a carne, disto resulta que, depois da Encarnação ou se transformou num corpo, ou é virtude em um corpo. Por isso, parece ser impossível Deus ter-se encarnado.

2. Além disso, o que adquire nova natureza é sujeito de mudança substancial, porque uma coisa é gerada ao adquirir nova natureza. Logo, se a hipóstase do Filho de Deus faz-se de novo subsistente na natureza humana, parece que ela foi substancialmente mudada.

3. Além disso, nenhuma hipóstase de uma natureza se estende para além desta natureza, e será antes a natureza que se encontra fora da hipóstase, porque tem muitas hipóstases sob si. Por isso, se a hipóstase do Filho de Deus pela Encarnação se faz hipóstase da natureza humana, disto resulta que o Filho de Deus não esteja em toda parte depois da Encarnação, porque a natureza humana não está em toda parte.

4. Além disso, de uma mesma coisa não há senão um aquilo que é, pois isto designa a substância da coisa,

que é uma só para cada coisa. Ora, a natureza de cada coisa é o seu aquilo que é, pois, *a natureza da coisa é o que significa a definição* (II Física 1, 193a; Cmt 2, 151). Logo, disto se depreende que é impossível haver uma hipóstase subsistente em duas naturezas.

5. Além disso, nas coisas imateriais não se distinguem a qüididade e a coisa, como acima foi demonstrado (l. I, c. XXI; l.II, c. LIV). E isto acontece principalmente em Deus, que não é apenas a sua qüididade, como também o ser (l. I, c. XXII). Mas, a natureza humana não pode identificar-se com a hipóstase divina. Logo, vê-se que é impossível que a hipóstase subsista na natureza humana

6. Além disso, a natureza é mais simples e mais formal do que a hipóstase que nela subsiste, pois, pela adição de algo material a natureza comum individualiza-se em determinada hipóstase. Por conseguinte, se a hipóstase divina subsiste na natureza humana, parece resultar que a natureza humana é mais simples e formal que a hipóstase divina, o que é absolutamente impossível.

7. Além disso, somente nas coisas compostas de matéria e forma se encontra distinção entre a coisa singular e a sua qüididade, porque o singular é individuado pela matéria assinalada, que não está incluída nem na qüididade nem na natureza específica, pois na assinalação de Sócrates está incluída determinada matéria, não, porém, na natureza humana. Por isso, toda hipóstase subsistente na natureza humana é constituída de matéria assinalada. Mas isto não se pode aplicar à hipóstase divina. Logo, pelo que se vê, não é possível que a hipóstase do Verbo de Deus subsista na natureza humana.

8. Além disso, a alma e o corpo de Cristo não foram de menor virtude que nos demais homens. Mas nestes, pela sua união, constituem o suposto, hipóstase e pessoa. Por isso, em Cristo o suposto, hipóstase ou pessoa é constituído de união de alma e corpo. Não, porém, o suposto, hipóstase ou pessoa do Verbo de Deus, que é eterno. Logo, em Cristo, há outro suposto, hipóstase ou pessoa, além do suposto, hipóstase ou pessoa do Verbo de Deus, como se conclui.

9. Além disso, assim como a natureza humana em comum é constituída de alma e corpo, também de uma alma singular e de um corpo singular é constituído um homem singular, que é a hipóstase do homem. Ora, em Cristo havia uma alma singular e um corpo singular. Disto se depreende que a sua hipóstase é constituída pela união deles. E chega-se à mesma conclusão que a anterior.

10. Além disso, o homem Cristo é uma determinada substância, considerando-se que é composto só de alma e carne, não universal, mas singular. Logo, é hipóstase.

11. Além disso, se o suposto da natureza humana e o da natureza divina identificam-se em Cristo, é necessário que a natureza do homem Cristo seja a hipóstase divina. No entanto, não pertence à natureza dos demais homens. Por isso, *homem* se predica equivocamente de Cristo e dos demais homens. Logo, Cristo não será da

significat substantiam rei, quae unius una est. Sed natura cuiuslibet rei est *quod quid est* eius: *natura enim rei est quam significat definitio*. Impossibile est igitur, ut videtur, quod una hypostasis in duabus naturis subsistat.

3779. — Praeterea. In his quae sunt sine materia, non potest esse aliud quidditas rei et res, ut supra (*lib.* I, cap. 21; II, cap. 54) ostensum est. Et hoc praecipue est in Deo, qui est non solum sua quidditas, sed etiam suum esse (*lib.* I, cap. 22). Sed humana natura non potest esse idem quod divina hypostasis. Ergo impossibile esse videtur quod divina hypostasis subsistat in humana natura.

3780. — Item. Natura est simplicior et formalior hypostasi quae in ea subsistit: nam per additionem alicuius materialis natura communis individuatur ad hanc hypostasim. Si igitur divina hypostasis subsistat in humana natura, videtur sequi quod humana natura sit simplicior et formalior quam divina hypostasis. Quod est omnino impossibile.

3781. — Adhuc. In his solum quae sunt ex materia et forma composita, differre invenitur singulare et quidditas eius: ex eo quod singulare est individuatum per materiam designatam, quae in quidditate et natura speciei non includitur; in signatione enim Socratis includitur haec materia, non autem in ratione humanae naturae. Omnis igitur hypostasis in natura humana subsistens est constituta per materiam signatam. Quod de divina hypostasi dici non potest. Non est igitur possibile, ut videtur, quod hypostasis Verbi Dei subsistat in humana natura.

3782. — Amplius. Anima et corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis quam in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus ex sua unione constituunt suppositum, hypostasim et personam. Igitur in Christo ex unione animae et corporis constituitur suppositum, hypostasis et persona. Non autem suppositum, hypostasis et persona Dei Verbi, quae est aeterna. Igitur in Christo est aliud suppositum, hypostasis et persona, praeter suppositum, hypostasim et personam Dei Verbi, ut videtur.

3783. — Praeterea. Sicut ex anima et corpore constituitur humana natura in communi, ita ex hac anima et ex hoc corpore constituitur *hic homo*, quod est hypostasis hominis. Sed in Christo fuit haec anima et hoc corpus. Igitur ex eorum unione constituta est hypostasis, ut videtur. Et sic idem quod prius.

3784. — Item. Hic homo qui est Christus, prout consideratur ex anima solum et carne consistens, est quaedam substantia. Non autem universalis. Ergo particularis. Ergo est hypostasis.

3785. — Adhuc. Si idem est suppositum humanae et divinae naturae in Christo, oportet quod de intellectu hominis qui est Christus, sit hypostasis divina. Non autem est de intellectu aliorum hominum. *Homo* igitur aequivoce de Christo dicetur et aliis.

Et sic non erit eiusdem speciei nobiscum.

3786. — Amplius. In Christo tria inveniuntur, ut ex dictis (cap. praec.) patet: scilicet corpus, anima et divinitas. Anima autem, cum sit nobilior corpore, non est suppositum corporis, sed magis forma eius. Neque igitur id quod est divinum, est suppositum humanae naturae, sed magis formaliter se habet ad ipsam.

3786 *bis*. — Praeterea. Omne quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter. Sed, cum Verbum Dei sit ab aeterno, manifestum est quod caro assumpta advenit ei post esse completum. Igitur advenit ei accidentaliter.

mesma espécie que a nossa.

12. Além disso, encontram-se três coisas em Cristo, como se depreende do que foi dito (c. prec.), a saber: corpo, alma e divindade. Ora, a alma, sendo superior ao corpo, não lhe é suposto, mas antes a forma dele. Conseqüentemente, nem o que é divino é suposto da natureza humana, mas antes lhe será forma.

13. Além disso, o que advém a uma coisa após ter ela o seu ser completo, advém-lhe acidentalmente. Ora, sendo eterno o Verbo de Deus, é evidente que a carne assumida lhe advém após ter ele seu ser completo. Logo, ela lhe advém acidentalmente.

CAP. XLI. - QUOMODO OPORTEAT INTELLIGERE INCARNATIONEM FILII DEI.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 5, q. 1, aa. 2, 3; *Nom.* I, lect. 2 (59-63); II, lect. 1 (127), 3 (168), 4 (188), 5 (198-207); XI, lect. 3 (923); *Ration.* cap. 6; III, q. 2, a. 2 ad 3; q. 17, a. 2; *Comp.* cap. 50 (87), 211 (409-416).

3787. — AD horum igitur solutionem considerandam, paulo altius inchoandum est. Cum enim EUTYCHES unionem Dei et hominis factam esse posuerit in natura (cap. 35); NESTORIUS autem nec in natura nec in persona (cap. 34); FIDES autem CATHOLICA hoc teneat, quod sit facta unio in persona, non in natura (cap. 39): necessarium videtur praecognoscere quid sit *uniri in natura*, et quid sit *uniri in persona*.

3788. — *Natura* igitur licet multis modis dicatur — nam et generatio viventium, et principium generationis et motus, et materia et forma natura dicuntur: item et aliquando natura dicitur *quod quid est* rei, continens ea quae ad speciei pertinent integritatem; sic enim dicimus naturam humanam communem esse omnibus hominibus, et similiter in ceteris: — illa ergo uniuntur in natura ex quibus constituitur integritas speciei alicuius: sicut anima et corpus humanum uniuntur ad constituendum speciem animalis, et universaliter quaecumque sunt partes speciei.

3789. — *a*) Est autem impossibile quod alicui speciei in sua integritate iam constitutae aliquid extraneum uniatur in unitatem naturae, nisi species solvatur. Cum enim species sint sicut numeri, in quibus quaelibet unitas addita vel subtracta variat speciem si quid ad speciem iam perfectam addatur, necesse est iam aliam speciem esse: sicut si substantiae animatae tantum addatur *sensibile*, erit alia species; nam animal et planta diversae species sunt.

b) Contingit tamen id quod non est de integritate speciei, in aliquo individuo sub illa specie contento reperiri: sicut album et vestitum in Socrate vel Platone, aut digitus sextus, vel aliquid huiusmodi. Unde nihil prohibet aliqua uniri in individuo quae non uniuntur in una integritate speciei: sicut humana natura et albedo et musica in Socra-

CAPÍTULO XLI
COMO SE DEVE ENTENDER A ENCARNAÇÃO DO FILHO DE DEUS

1. Para uma mais atenta solução dessas dificuldades, é necessário começar por considerações mais elevadas. Com efeito, como Êutiques colocou a união de Deus e do homem na natureza (c. XXXV), e Nestório não a colocou na natureza nem na pessoa (c. XXXIV), e como a fé católica tem por verdadeiro que a união foi feita na pessoa, não na natureza (c. XXXIX) – é necessário, em primeiro lugar, saber o significado do que seja *unir-se na natureza* e *unir-se na pessoa*.

2. Pois bem, embora a natureza seja tomada em muitas acepções, pois de natureza é chamada a geração dos viventes, o princípio da geração e o processo da mesma, a matéria e a forma, como também, às vezes, é dita natureza *aquilo que é* da coisa e contém o que constitui a integridade da espécie e, assim, diz-se que a natureza humana é comum a todos os homens, o que se diz também das outras naturezas, – unem-se na natureza aquelas coisas segundo as quais se constitui a integridade de sua espécie. Assim, por exemplo, a alma e o corpo humano unem-se para constituir a espécie animal e, em geral, todas as coisas que são partes da espécie.

3. Ora, é impossível que algo estranho se una por união natural a uma espécie já constituída em sua integridade, sem que esta seja destruída. As espécies são como os números, pois a eles qualquer unidade acrescida ou diminuída varia-lhes a espécie. Por isso, também qualquer coisa acrescida a uma espécie já constituída produzirá outra espécie. Por exemplo: basta acrescentar *sensível* à substância animada para aparecer outra espécie, pois animal e vegetal constituem espécies diversas.

No entanto, pode acontecer que aquilo que não pertence à integridade da espécie encontre-se em um indivíduo desta espécie. Por exemplo: a cor branca e o estar vestido qualificando Sócrates ou Platão; ou sexto dedo, ou coisas semelhantes. Por isso, nada impede que coisas que não pertencem à integridade da espécie unam-se a um indivíduo. Por exemplo: a natureza hu-

mana, a brancura, a música, e coisas semelhantes, encontram-se em Sócrates unidas *segundo o sujeito*, como se diz.

E como o indivíduo no gênero substância é chamado hipóstase, e nas substâncias racionais, *pessoa*, mui convenientemente se diz que tais coisas se unem *segundo a hipóstase* ou *segundo a pessoa*, conforme o caso. Assim, torna-se evidente que nada impede que coisas, não unidas segundo a natureza, sejam unidas segundo a hipóstase ou pessoa.

4. Tendo os heréticos ouvido falar que em Cristo se deu a união de Deus e do homem, buscaram vias contrárias para explicá-la, abandonando assim a via da verdade.

Com efeito, alguns pensaram que esta união fora feita segundo a união de natureza, como Ario e Apolinário, que imaginaram estar o Verbo no corpo de Cristo como inteligência ou como alma; ou, como Êutiques, que dizia ter havido antes da Encarnação duas naturezas (a divina e a humana) e, após a Encarnação, somente uma.

5. Mas as cogitações deles são absolutamente falsas. Com efeito, é manifesto que desde a eternidade a natureza do Verbo foi perfeitíssima na sua integridade, não podendo de modo algum ser corrompida ou mudada. Logo, é impossível que uma coisa extrínseca à natureza divina, como a natureza humana ou parte dela, se lhe acrescente em unidade de natureza.

6. Outros, que não aqueles, vendo a impossibilidade dessas cogitações, entraram em vias opostas. Com efeito, as coisas advindas a quem já tem uma natureza determinada, não pertencem à integridade da natureza dele, mas lhe são acrescentadas como acidentes. Por exemplo: a brancura, a música, são acidentes; o anel, a veste, a casa e coisas semelhantes referem-se a ele acidentalmente. Ora, como a natureza humana advém ao Verbo de Deus e não pertence à natureza do Verbo, julgaram estes que a natureza humana uniu-se acidentalmente ao Verbo de Deus. No entanto, é evidente que aquela natureza não pode inerir ao Verbo como acidente, quer porque Deus não pode receber acidente algum, como acima foi demonstrado (l. I, c. XXIII), quer porque a natureza humana, por ser substância, não pode ser acidente. Donde parece resultar que a natureza humana tenha-se acrescido ao Verbo, não como acidente, mas como se referindo ao Verbo acidentalmente. Por isso, Nestório afirmou que a natureza humana era como um templo para o Verbo. Assim, a união da natureza humana com o Verbo só poderia ser entendida segundo a inabitação. E como o templo tem a sua individuação distinta de quem está nele, e a individuação que convém à natureza humana é a personalidade, concluía que havia distinção real entre a pessoa humana e a do Verbo. Desse modo, o Verbo e o homem eram duas pessoas distintas.

7. Outros, finalmente, pretendendo evitar tal inconveniente (c. XXXVII), introduziram certa disposição na natureza humana de modo que ela não tivesse personalidade. Afirmavam, com efeito, que a alma e o corpo, que constituem a integridade da natureza humana, fo-

te, et huiusmodi, quae dicuntur esse *unum subiecto*.

c) Et quia individuum in genere substantiae dicitur *hypostasis*, in substantiis autem rationalibus dicitur etiam *persona*, convenienter omnia huiusmodi dicuntur uniri *secundum hypostasim*, vel etiam *secundum personam*. Sic igitur patet quod nihil prohibet aliqua non unita esse secundum naturam, uniri autem secundum hypostasim vel personam.

3790. — *a*) Audientes autem haeretici in Christo unionem Dei et hominis esse factam, contrariis viis incesserunt ad hoc exponendum, praetermisso tramite veritatis.

b) Aliqui enim hanc unionem aestimaverunt ad modum eorum quae uniuntur in unam naturam: sicut Arius et Apollinaris, ponentes quod Verbum erat corpori Christi pro anima, sive pro mente (capp. 32 sqq.); et sicut Eutyches, qui posuit ante incarnationem duas naturas Dei et hominis, post incarnationem vero unam.

3791. — Sed eorum dictum omnino impossibilitatem continet. Manifestum est enim naturam Verbi ab aeterno in sua integritate perfectissimam esse, nec omnino corrumpi aut mutari posse. Unde impossibile est aliquid extrinsecum a natura divina, utpote naturam humanam vel aliquam partem eius, in unitatem naturae ei advenire.

3792. — Alii vero, huius positionis impossibilitatem videntes, in viam contrariam diverterunt. Ea enim quae habenti aliquam naturam adveniunt nec tamen pertinent ad integritatem naturae illius, vel accidentia esse videntur, ut albedo et musica; vel accidentaliter se habere ad ipsum, sicut anulus, vestimentum, domus, et similia. Consideraverunt autem, quod, cum humana natura Verbo Dei adveniat nec ad eius naturae integritatem pertineat, necesse est, ut putaverunt, quod humana natura accidentalem unionem haberet ad Verbum. Et quidem manifestum est quod non potest inesse Verbo ut accidens: tum quia Deus non est susceptvum accidentis, ut supra (*lib.* I, cap. 23) probatum est; tum quia humana natura, cum sit de genere substantiae, nullius accidens esse potest. Unde reliquum videbatur quod humana natura adveniret Verbo, non sicut accidens, sed sicut accidentaliter se habens ad ipsum. Posuit igitur Nestorius quod humana natura Christi se habebat ad Verbum sicut templum quoddam: ita quod secundum solam inhabitationem erat intelligenda unio Verbi ad humanam naturam. Et quia templum seorsum habet suam individuationem ab eo qui inhabitat templum; individuatio autem conveniens humanae naturae est personalitas: reliquum erat quod alia esset personalitas humanae naturae, et alia Verbi. Et sic Verbum et ille homo erant duae personae.

3793. — Quod quidem inconveniens alii vitare volentes (cap. 37), circa humanam naturam talem dispositionem introduxerunt ut ei personalitas proprie convenire non possit, dicentes animam et corpus, in quibus

integritas humanae naturae consistit, a Verbo sic esse assumpta ut corpori anima non esset unita ad aliquam substantiam constituendam: ne cogerentur dicere illam substantiam sic constitutam rationem personae habere. Unionem vero Verbi ad animam et corpus posuerunt sicut ad ea quae accidentaliter se habent, puta induti ad indumentum, in hoc quodammodo NESTORIUM imitantes.

3794. — His igitur remotis per supra (capp. 37 sqq.) dicta, necessarium est ponere talem fuisse unionem Verbi et hominis ut neque ex duabus una natura conflata sit; neque Verbi ad humanam naturam talis fuerit unio sicut est alicuius substantiae, puta hominis, ad exteriora, quae accidentaliter se habent ad ipsum, ut domus et vestimentum; sed Verbum in humana natura sicut in sibi propria facta per incarnationem, subsistere ponatur; ut et corpus illud vere sit corpus Verbi Dei; et similiter anima; et Verbum Dei vere sit homo.

3795. — Et quamvis haec unio perfecte ab homine non valeat explicari, tamen, secundum modum et facultatem nostram, conabimur aliquid dicere *ad aedificationem fidei*, ut circa hoc mysterium Fides Catholica ab infidelibus defendatur.

3796. — In omnibus autem rebus creatis nihil invenitur huic unioni tam simile sicut unio animae ad corpus: et maior esset similitudo, ut etiam AUGUSTINUS dicit, *Contra Felicianum*, si esset unus intellectus in omnibus hominibus, ut QUIDAM posuerunt, secundum quos oporteret dicere quod intellectus praeexistens hoc modo de novo conceptui hominis uniatur ut ex utroque fiat una persona, sicut ponimus Verbum praeexistens humanae naturae in personam unam uniri. Unde et propter hanc similitudinem utriusque unionis, ATHANASIUS dicit, in Symbolo quod, *sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.*

3797. — Sed cum anima rationalis uniatur corpori et sicut materiae et sicut instrumento, non potest esse similitudo quantum ad primum modum unionis: sic enim ex Deo et homine fieret una natura, cum materia et forma proprie naturam constituant speciei. Relinquitur ergo ut attendatur similitudo secundum quod anima unitur corpori ut instrumento. Ad quod etiam dicta antiquorum Doctorum concordant, qui humanam naturam in Christo *organum quoddam divinitatis* posuerunt, sicut et ponitur corpus organum animae.

3798. — Aliter enim est animae organum corpus et eius partes, et aliter exteriora instrumenta. Haec enim dolabra non est proprium instrumentum, sicut haec manus: per dolabram enim multi possunt operari, sed haec manus ad propriam operationem huius animae deputatur. Propter quod manus est organum unitum et proprium: dolabra autem instrumentum exterius et commune. Sic igitur et in unione Dei et hominis considerari potest. Omnes enim homines comparantur ad Deum ut quaedam instrumenta

ram assumidos pelo Verbo; mas a alma e o corpo não estavam unidos para constituírem uma só substância. Disseram isso para não serem forçados a dizer que aquela substância assim constituída tinha natureza de pessoa. Por isso, afirmavam que a união do Verbo com a alma e o corpo é como a das coisas que se relacionam acidentalmente (como a do homem vestido com veste), repetindo de certo modo o que dissera Nestório.

8. Essas opiniões já foram refutadas acima (cc. XXXVIIss). É pois necessário afirmar que a união do Verbo e do homem não se fez pela fusão de duas naturezas em uma só, nem como pela união da substância do homem com coisas exteriores que a ele se referem acidentalmente, como a casa e a veste. Deve-se pois afirmar que o Verbo subsiste na natureza humana como por ele assumida pela Encarnação, de modo que aquele corpo é o corpo do Verbo de Deus, e a alma, alma do Verbo de Deus, e que o Verbo de Deus é verdadeiro homem.

9. Esta união não pode ser perfeitamente explicada pelo homem. Contudo, segundo a nossa maneira e capacidade, tentaremos dizer alguma coisa *para a edificação da fé* (Ef 4, 19), e para que a fé católica seja defendida dos infiéis quanto a este mistério.

10. Com efeito, não se encontra em todas as coisas criadas união tão semelhante a esta como a da alma com o corpo. Segundo Agostinho (Contra Feliciano 12; PL 42, 1166), a semelhança seria ainda maior se houvesse um só intelecto para todos os homens, como alguns pretenderam. Segundo estes, seria necessário dizer que o intelecto preexistente unir-se-ia segundo este novo modo ao conceito de homem de modo a fazer de ambos uma só pessoa, como nós dizemos que o Verbo preexistente à natureza humana se une a ela em uma só pessoa. Por isso, e por causa da semelhança das duas uniões referidas, Atanásio disse: *Assim como a alma racional e o corpo são um só homem, também Deus e o homem são um só Cristo* (Símbolo "Quicumque").

11. Mas como a alma racional une-se ao corpo como à matéria e ao instrumento, não pode haver semelhança quanto ao primeiro modo de união. Ter-se-ia, neste caso, uma só natureza de Deus e do homem, porque a matéria e a forma constituem propriamente uma natureza específica. Resta considerar-se a semelhança segundo a qual a alma une-se ao corpo como a um instrumento. Com esse modo de ver concordam também as sentenças dos antigos doutores, pois eles diziam ser a natureza humana, em Cristo, *um certo órgão da divindade,* como se diz que o corpo é o órgão da alma.

12. No entanto, o corpo e as suas partes são órgãos da alma de maneira diferente dos instrumentos externos. Ora, o machado não é propriamente instrumento como a mão o é, pois, com o machado, muitos podem operar, mas esta mão é destinada à operação de um só indivíduo. Por isso, a mão é órgão unido e próprio; o machado, instrumento externo e comum. Assim, esta comparação pode também ser feita de Deus com o homem. Ora, todos os homens estão para Deus como certos instrumentos, mediante os quais Deus opera, segundo diz o

Apóstolo: *É ele que opera em nós o querer, o operar, segundo o seu beneplácito* (Fl 2, 13). Porém, os homens estão para Deus como instrumentos externos e separados, pois são movidos por Deus não somente para as operações que lhes são próprias, como também para as operações comuns à natureza racional, como conhecer a verdade, amar as coisas boas, realizar as coisas justas. Mas a natureza humana de Cristo foi assumida pelo Verbo para operar, como instrumento, aquelas coisas que pertencem às operações próprias e exclusivas de Deus, como, por exemplo, lavar os pecados, iluminar as mentes pela graça, conduzir à perfeição da vida eterna. Por conseguinte, a natureza humana de Cristo está para Deus como instrumento próprio e conjunto, assim como a mão está para a alma.

quibus operatur: ipse *enim est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate*, secundum APOSTOLUM, *Philipp.* 2, 13. Sed alii homines comparantur ad Deum quasi instrumenta extrinseca et separata: moventur enim a Deo non ad operationes proprias sibi tantum, sed ad operationes communes omni rationali naturae, ut est intelligere veritatem, diligere bona, et operari iusta. Sed humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quae sunt operationes propriae solius Dei, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, et introducere in perfectionem vitae aeternae. Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et coniunctum, ut manus ad animam.

13. Nem há discrepância com o que acontece nas coisas naturais o fato de uma coisa ser naturalmente instrumento próprio de outra sem, no entanto, lhe ser a forma. Assim, por exemplo, a língua, enquanto instrumento da palavra, é órgão próprio do intelecto, e este, segundo o Filósofo (III Sobre a alma 4, 429a; Cmt 7, 684), não é ato de parte alguma do corpo. Semelhantemente, encontram-se também instrumentos que, não pertencendo à natureza da espécie, no entanto, segundo a matéria, são próprios de um indivíduo. Por exemplo: um sexto dedo, e coisas semelhantes. Por isso, nada impede que se diga ser desse modo a união da natureza humana com o Verbo, sendo a natureza humana instrumento do Verbo, não separado, mas conjunto, sem que a natureza humana se identifique com a natureza do Verbo e sem que o Verbo seja forma da natureza humana, pertencendo ela, no entanto, à pessoa do Verbo.

3799. — Nec discrepat a rerum naturalium consuetudine quod aliquid sit naturaliter proprium instrumentum alicuius quod tamen non est forma ipsius. Nam lingua, prout est instrumentum locutionis, est proprium organum intellectus: qui tamen prout PHILOSOPHUS probat, nullius partis corporis actus est. Similiter etiam invenitur aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet, et tamen ex parte materiae competit huic individuo: ut sextus digitus vel aliquid huiusmodi. Nihil igitur prohibet hoc modo ponere unionem humanae naturae ad Verbum quod humana natura sit quasi Verbi instrumentum non separatum sed coniunctum, nec tamen humana natura ad naturam Verbi pertinet, nec Verbum est eius forma; pertinet tamen ad eius personam.

14. No entanto, tais exemplos são dados não para que neles se encontrem semelhanças em tudo. Deve-se saber que o Verbo de Deus muito mais sublime e intimamente se uniu à natureza humana do que a alma a qualquer instrumento próprio, principalmente quando se diz que está unido a toda natureza humana pelo intelecto. Embora o Verbo de Deus, por sua potência, penetre todas as coisas, sustentando-as e conservando-as, contudo, pode unir-se de modo mais sublime e inefável às criaturas intelectuais, que podem propriamente fluir e ter participação no Verbo, por certa afinidade de semelhança.

3800. — Praedicta tamen exempla non sic posita sunt ut omnimoda similitudo in his sit requirenda: intelligendum est enim Verbum Dei multo sublimius et intimius humanae naturae potuisse uniri quam anima qualicumque proprio instrumento, praecipue cum toti humanae naturae mediante intellectu coniunctum dicatur. Et licet Verbum Dei sua virtute penetret omnia, utpote omnia conservans et portans, creaturis tamen intellectualibus, quae proprie Verbo perfrui possunt et eius participes esse, ex quadam similitudinis affinitate, et eminentius et ineffabilius potest uniri.

CAPÍTULO XLII
A ASSUNÇÃO DA NATUREZA HUMANA CONVÉM EM PRIMEIRO LUGAR AO VERBO DE DEUS

1. Do acima dito depreende-se também que a assunção da natureza humana convinha principalmente à pessoa do Verbo. Ora, ordenando-se a assunção da natureza humana para a salvação dos homens, e como a salvação final do homem dá-se enquanto ele é aperfeiçoado na parte intelectiva pela contemplação da verdade primeira, foi conveniente que a natureza humana fosse assumida pelo Verbo, pois o Verbo procede do Pai por

CAP. XLII. - QUOD ASSUMPTIO HUMANAE NATURAE MAXIME COMPETEBAT VERBO DEI.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 1, q. 2, a. 2; *Ration.* cap. 5 (973); III, q. 3, a. 8; *Comp.* cap. 201 (384).

3801. — Ex quo etiam patet quod humanae naturae assumptio potissime competit personae Verbi. Nam, si assumptio naturae humanae ad salutem hominum ordinatur; ultima autem salus hominis est ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione Veritatis Primae: oportuit per Verbum, quod secundum emanationem intellectualem a Patre procedit, humanam naturam assumi.

3802. — Rursus. Affinitas quaedam videtur maxime Verbi ad humanam naturam. Homo enim propriam speciem sortitur secundum quod rationalis est. Verbum autem rationi affine est: unde apud Graecos « *logos* » *verbum* et *ratio* dicitur. Convenientissime igitur Verbum rationali naturae unitum est: nam et propter affinitatem praedictam, DIVINA SCRIPTURA nomen *imaginis* et Verbo attribuit et homini; dicit enim APOSTOLUS, *Coloss.* I, 15, de Verbo, quod *est imago invisibilis Dei;* et idem de homine, I *Cor.* II, 7, quod *vir est imago Dei.*

3803. — Habet etiam Verbum non solum ad rationalem naturam, sed etiam universaliter ad omnem creaturam quandam affinitatis rationem: cum Verbum contineat rationes omnium creatorum a Deo, sicut et artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturae nihil aliud sunt quam realis quaedam expressio et repraesentatio eorum quae in conceptione divini Verbi comprehenduntur: propter quod et *omnia per* Verbum *facta* esse dicuntur. Convenienter igitur Verbum creaturae, scilicet humanae naturae, unitum est.

emanação intelectiva.

2. Além disso, é de se ver que há uma certa afinidade principalmente do Verbo com a natureza humana, pois o homem tem a sua espécie enquanto é racional, e o Verbo tem afinidade com a razão. Por isso, para os Gregos, *verbo* e *razão* chamam-se *logos*. Conseqüentemente, houve grande conveniência de o Verbo unir-se à natureza racional. Daí também a divina Escritura atribuir o nome de *imagem* ao Verbo e ao homem. Assim é que disse o Apóstolo: *É imagem* (o Verbo) *do Deus invisível* (Col 1, 15), dizendo também do homem: *O varão é imagem de Deus* (1Cor 11, 7).

3. O Verbo tem também uma certa razão de semelhança não só com a natureza humana, como também com toda criatura. Ora, o Verbo contém as idéias de todas as criaturas de Deus, como também o artífice humano tem, pela concepção intelectual, as idéias das obras artificiais. Por isso, todas as criaturas nada mais são do que certa expressão e representação daquilo que está na concepção do Verbo divino, razão porque foi dito que todas as coisas foram feitas pelo Verbo. (Jo 1, 3). Por isso, convenientemente o Verbo se uniu à criatura, a saber, à natureza humana.

CAP. XLIII. - QUOD HUMANA NATURA ASSUMPTA A VERBO NON PRAEEXTITIT ASSUMPTIONI, SED IN IPSA CONCEPTIONE FUIT ASSUMPTA.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 2, q. 2, a. 3; dist. 4, q. 2, a. 2; III, q. 6, a. 4; q. 35, a. 4; *Comp.* cap. 222 (453-454).

3804. — CUM autem Verbum humanam naturam assumpserit in unitatem personae, ut ex dictis iam patet (cap. 39), oportuit humanam naturam non praeexistere antequam Verbo uniretur.

3805. — *a*) Si enim praeexisteret, cum natura praeexistere non possit nisi in individuo, oportuisset esse aliquod individuum illius humanae naturae praeexistentis ante unionem. Individuum autem humanae naturae est hypostasis et persona. Erit igitur dicere quod humana natura assumenda a Verbo in aliqua hypostasi vel persona praeextitisset. Si igitur natura illa assumpta fuisset manente priori hypostasi vel persona, remansissent post unionem duae hypostases vel personae, una Verbi, et alia hominis. Et sic non esset facta unio in hypostasi vel persona. Quod est contra sententiam fidei.

b) Si vero hypostasis vel persona illa non remaneret in qua natura assumenda a Verbo praeextitisset, hoc sine corruptione accidere non potuisset: nullum enim singulare desinit esse hoc quod est nisi per corruptionem. Sic igitur oportuisset illum hominem corrumpi qui unioni praeextitisset: et per consequens humanam naturam in eo existentem. Impossibile igitur fuit quod Verbum assumeret in unitatem personae aliquem hominem praeexistentem.

CAPÍTULO XLIII
A NATUREZA HUMANA ASSUMIDA PELO VERBO NÃO EXISTIU ANTES DA ASSUNÇÃO, MAS FOI ASSUMIDA NA PRÓPRIA CONCEPÇÃO

1. Tendo o Verbo assumido a natureza humana em unidade de pessoa, como se depreende do que acima foi dito (c. XXXIX), foi conveniente que a natureza humana não preexistisse antes da união com o Verbo.

No entanto, se preexistente, como a natureza humana não pode preexistir senão individualizada, seria necessário que algum indivíduo possuísse aquela natureza humana preexistente à união. Ora, o indivíduo da natureza humana é hipóstase e pessoa. Seria, pois, necessário afirmar que a natureza humana que ia ser assumida pelo Verbo também preexistia em alguma hipóstase ou pessoa. Por conseguinte, se aquela natureza fosse assumida permanecendo a primeira hipóstase, ou pessoa, após a união também permaneceriam duas hipóstases ou pessoas – uma, do Verbo; outra, do homem. Se assim fosse, a união não teria sido feita em hipóstase e pessoa, o que contradiz a sentença da fé.

Se, porém, a hipóstase ou pessoa não permaneceu naquela natureza que preexistiu antes de ser assumida pelo Verbo, tal não se daria sem corrupção, porque nenhuma coisa individualizada deixa de ser o que é, sem corrupção. Eis porque teria sido necessário ter-se corrompido aquele homem que preexistira à união e, conseqüentemente, também a natureza humana nele preexistente. Logo, foi impossível ter o Verbo assumido, em unidade de pessoa, um homem preexistente.

Igualmente, seria diminuir a perfeição da Encarnação do Verbo, se lhe faltasse algo do que é natural ao homem. Ora, é natural ao homem nascer por nascimento humano. No entanto, isto não teria acontecido se o Verbo de Deus tivesse assumido um homem preexistente, pois ele já estava no seu nascimento, existindo como verdadeiro homem. Assim sendo, não poderia o seu nascimento ser atribuído ao Verbo de Deus, como nem a sua Mãe poderia ser dita Mãe do Verbo.

Ora, a fé católica ensina que *ele é semelhante a nós em todas as coisas naturais, exceto no pecado* (Hb 4, 5), e também afirma, com o Apóstolo, que *foi feito de mulher* (Gl 4, 4), e que nasceu, e que a Virgem Maria é Mãe de Deus. Logo, não foi conveniente que o Verbo assumisse um homem preexistente.

2. Daí depreender-se também que desde o princípio da sua concepção o Verbo uniu a si a natureza humana. Ora, assim como a humanização do Verbo de Deus exigiu que o Verbo de Deus nascesse em natividade humana, para que fosse homem verdadeiro e natural, de modo a se conformar a nós em todas as coisas naturais, assim também exigiu que o Verbo de Deus fosse concebido por concepção humana, pois, na ordem natural, o homem não nasce sem ter sido primeiramente concebido. Ora, se a natureza humana a ser assumida tivesse sido concebida em outra situação, antes de se ter unido ao Verbo, essa concepção não poderia ser atribuída ao Verbo de Deus, de modo que dele se dissesse que foi concebido em concepção humana. Logo, foi necessário que, desde o princípio da concepção, o Verbo de Deus se unisse à natureza humana.

3. Além disso, na geração humana, em determinado indivíduo, a virtude ativa opera para complementação da natureza humana. Ora, se o Verbo de Deus não tivesse assumido a natureza humana desde o início da concepção, a virtude ativa da geração, antes da união, teria dirigido a sua ação para algum indivíduo da natureza humana, que é hipóstase ou pessoa; depois da união, porém, deveria ordenar toda a geração para outra hipóstase ou pessoa, isto é, para o Verbo de Deus que nasceria da natureza humana. Assim, numericamente não haveria uma só geração, pois estaria ordenada para duas pessoas. Nem seria uniforme quanto ao todo, o que vai contra a ordem natural. Logo, não foi conveniente que o Verbo de Deus assumisse a natureza humana depois da concepção, mas na própria concepção.

4. Além disso, a ordem da geração humana parece exigir que venha a nascer aquele mesmo que foi concebido, e não outro, por que a geração ordena-se para o nascimento. Logo, se o Filho de Deus nasceu em nascimento humano, é conveniente que também tenha sido concebido em concepção humana, e não apenas um puro homem.

3806. — Simul autem et derogaretur perfectioni incarnationis Dei Verbi, si aliquid eorum quae naturalia sunt homini, ei deesset. Est autem naturale homini ut nascatur nativitate humana. Hoc autem Dei Verbum non haberet si hominem praeexistentem assumpsisset: nam ille homo in sua nativitate purus homo extitisset, unde eius nativitas Verbo non posset attribui, nec Beata Virgo mater Verbi dici posset. FIDES autem CATHOLICA *per omnia* sine *peccato* similem eum nobis in naturalibus confitetur, dicens Filium Dei, secundum APOSTOLUM, *factum ex muliere* et natum, et Virginem matrem Dei. Non igitur hoc decuit, ut praeexistentem hominem assumeret.

3807. — Hinc etiam apparet quod ab ipso conceptionis principio naturam humanam sibi univit. Quia sicut humanatio Dei Verbi requirit quod Verbum Dei sit natum nativitate humana, ad hoc quod sit verus homo et naturalis per omnia in naturalibus nobis conformis, ita requirit quod Dei Verbum sit conceptum conceptione humana: non enim secundum naturae ordinem homo nascitur nisi prius concipiatur. Si autem natura humana assumenda prius in qualicumque statu concepta fuisset quam Verbo uniretur, illa conceptio Verbo Dei attribui non posset, ut diceretur conceptum conceptione humana. Oportuit igitur quod ab ipso conceptionis principio Verbum Dei humanae naturae uniretur.

3808. — Rursum. In generatione humana virtus activa agit ad complementum humanae naturae in aliquo determinato individuo. Si autem Verbum Dei non a principio conceptionis humanam naturam assumpsisset, virtus activa in generatione, ante unionem, suam actionem ordinasset ad aliquod individuum humanae naturae, quod est hypostasis vel persona humana; post unionem autem, oportuisset ordinari totam generationem ad aliam hypostasim vel personam, scilicet Dei Verbum, quod nascebatur in humana natura. Sic igitur non fuisset una numero generatio: utpote ad duas personas ordinata. Nec fuisset uniformis secundum totum: quod a naturae ordine videtur alienum. Non igitur fuit conveniens quod Verbum Dei post conceptionem humanam naturam assumeret, sed in ipsa conceptione.

3809. — Item. Hoc videtur generationis humanae ordo requirere, ut qui concipitur ipse idem nascatur, et non alius: cum conceptio ad nativitatem ordinetur. Unde, si Filius Dei natus est nativitate humana, oportet etiam quod Filius Dei sit conceptione humana conceptus, et non purus homo.

CAP. XLIV. - QUOD NATURA ASSUMPTA A VERBO IN IPSA CONCEPTIONE FUIT PERFECTA QUANTUM AD ANIMAM ET CORPUS.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 2, q. 2, a. 1, q.la 1; dist. 3, q. 5, a. 2; *Spirit.* a. 3 ad 5; *Ioan.* I, lect. 9 (199); III, q. 6, a. 1; q. 33, a. 1.

3810. — ULTERIUS autem ex hoc manifestum est quod in ipso conceptionis principio anima rationalis corpori fuit unita.

3811. — Verbum enim Dei mediante anima rationali corpus assumpsit (cf. cap. 41): corpus enim hominis non magis assumptibile est a Deo quam alia corpora nisi propter animam rationalem. Non igitur Verbum Dei assumpsit corpus absque anima rationali. Cum igitur Verbum Dei assumpserit corpus ab ipso conceptionis principio, oportuit quod in ipso conceptionis principio anima rationalis corpori uniretur.

3812. — Item. Posito eo quod est posterius in generatione, necesse est et id quod est prius secundum generationis ordinem, poni. Posterius autem in generatione est id quod est perfectissimum. Perfectissimum autem est ipsum individuum generatum, quod in generatione humana est hypostasis vel persona, ad cuius constitutionem ordinantur et anima et corpus. Posita igitur personalitate hominis generati, necesse est quidem existere et corpus et animam rationalem. Personalitas autem hominis Christi non est alia quam personalitas Dei Verbi. Verbum autem Dei in ipsa conceptione univit sibi corpus humanum. Fuit ergo ibi personalitas illius hominis. Ergo oportuit quod et anima rationalis adesset.

3813. — Inconveniens etiam fuisset ut Verbum, quod est fons et origo omnium perfectionum et formarum, alicui rei informi et nondum perfectionem naturae habenti uniretur. Quicquid autem fit corporeum, ante animationem est informe et nondum perfectionem naturae habens. Non igitur fuit conveniens ut Verbum Dei uniretur corpori nondum animato. Et sic a principio conceptionis oportuit animam illam corpori uniri.

3814. — *a*) Ex hoc etiam apparet quod corpus illud assumptum a principio conceptionis fuit formatum, si nihil informe Dei Verbum assumere debuit.

b) Similiter autem anima requirit propriam materiam: sicut et quaelibet alia forma naturalis. Est autem propria materia animae corpus organizatum: est enim anima *entelechia corporis organici physici potentia vitam habentis*. Si igitur anima a principio conceptionis corpori fuit unita, ut ostensum est (3812), necessarium fuit ut corpus a principio conceptionis organizatum et formatum esset.

c) Et etiam organizatio corporis ordine generationis praecedit animae rationalis introductionem. Unde, posito posteriori, necesse fuit et ponere prius.

3815. — Crementum autem quantitatis usque ad debitam mensuram, nihil prohibet sequi corporis animationem. Sic igitur circa conceptionem hominis assumpti sentiendum est, quod in ipso conceptionis principio fuit corpus organizatum et formatum, sed nondum habens debitam quantitatem.

CAPÍTULO XLIV
A NATUREZA HUMANA ASSUMIDA PELO VERBO ERA PERFEITA NA SUA CONCEPÇÃO, QUER QUANTO À ALMA, QUER QUANTO AO CORPO

1. Em continuação ao tema acima desenvolvido, sabe-se que a alma racional foi unida ao corpo no princípio da concepção.

Com efeito, o Verbo de Deus assumiu o corpo mediante a alma racional (c. XLI), pois o corpo do homem não é mais apto para ser assumido por Deus do que os outros corpos, senão por causa da alma racional. Por isso, o Verbo de Deus não assumiu o corpo sem a alma racional. E como o Verbo de Deus assumiu o corpo desde o princípio da concepção, foi também conveniente que a alma racional se unisse ao corpo no próprio princípio da concepção.

2. Além disso, posto o que é posterior na geração, é necessário ter sido posto o que é primeiro na ordem generativa. Ora, o posterior é o mais perfeito na ordem generativa. E o mais perfeito é o indivíduo gerado, que, na geração humana, é hipóstase ou pessoa, para cuja constituição ordenam-se a alma e o corpo. Por conseguinte, constituída a pessoa do homem gerado, a alma racional e o corpo devem existir. Ora, a pessoa de Cristo homem é a própria pessoa do Verbo de Deus, e o Verbo de Deus uniu a si o corpo humano na própria concepção. Por conseguinte, existiu aí a pessoa daquele homem. Logo, devia também existir a alma racional.

3. Também teria sido inconveniente que o Verbo, que é fonte e origem de todas as perfeições e formas, se unisse a alguma coisa informe e que não tivesse ainda a perfeição natural. Ora, antes da animação, o que se torna corpóreo é informe e ainda não tem a perfeição da natureza. Por isso, não seria conveniente unir-se o Verbo a um corpo inanimado. Logo, foi conveniente que a alma se unisse àquele corpo desde o início da concepção.

4. Donde depreender-se também que aquele corpo foi formado desde o início da concepção, pois o Verbo não podia assumir coisa alguma informe. Igualmente, a alma, como qualquer forma natural, exige a própria matéria. Ora, a matéria própria da alma é o corpo organizado, pois *a alma é a inteligência do corpo fisicamente organizado que tem a vida em potência* (II Sobre a Alma 1, 412a; Cmt 215, 219). Se, pois, a alma foi unida ao corpo desde a concepção, como se viu acima, foi necessário que desde o princípio o corpo fosse formado e organizado. Ademais, na ordem generativa, a organização do corpo precede a introdução da alma racional. Logo, tendo sido posto o posterior, necessariamente o primeiro o havia sido.

5. O aumento da quantidade até a medida devida não impede que ela seja posterior à animação do corpo. Assim sendo, deve-se pensar a respeito da concepção do homem assumido, que no próprio princípio da concepção o corpo estaria organizado e formado, embora ainda não tendo a quantidade devida.

CAPÍTULO XLV
FOI CONVENIENTE CRISTO TER NASCIDO DE UMA VIRGEM

1. Depreende-se do acima dito que foi necessário àquele homem ter nascido de Mãe Virgem, sem sêmen natural algum.

Com efeito, na geração humana o sêmen viril é exigido como princípio ativo, por causa da virtude ativa que há nele. Ora, na geração do corpo de Cristo a virtude ativa não podia ser natural, segundo o que foi dito, porque a virtude natural não perfaz imediatamente toda a formação do corpo, pois, para tal, necessita de tempo. Mas o corpo de Cristo, no próprio princípio da sua concepção, foi formado e organizado, como acima foi demonstrado (c. prec.). Resta, pois, dizer que a geração humana de Cristo deu-se sem sêmen natural.

2. Além disso, na geração de qualquer animal, o sêmen masculino atrai para si a matéria que a mãe subministra, como se a virtude que está naquele sêmen buscasse o seu complemento para terminar a geração. Daí se vê que, completada a geração, ser a prole nascente o próprio sêmen, modificado e acabado. Mas, na geração humana de Cristo, o último complemento da geração foi a união com a pessoa divina, ou hipóstase, não, porém, uma pessoa ou hipóstase humana a ser constituída, como se depreende do acima dito (c. prec.). Logo, nesta geração, o princípio ativo não podia ser sêmen viril, mas somente a virtude divina. E assim como o sêmen viril, na geração comum dos homens, atrai para sua substância a matéria subministrada pela mãe, também, na geração de Cristo, o Verbo de Deus assumiu esta mesma matéria para uni-la a si.

3. É também evidente que seria conveniente brilhar alguma propriedade espiritual do Verbo na sua geração humana. Ora, o Verbo, enquanto expresso por quem o pronuncia, quer concebido interiormente, quer pronunciado externamente, não provoca a corrupção de quem fala, mas, antes, por ele manifesta-se a plena perfeição de quem fala. Por isso, foi conveniente que desse modo o Verbo fosse concebido e nascido, para não corromper a integridade da Mãe.

Isto evidencia também que o Verbo de Deus, pelo qual tudo foi constituído, e pelo qual tudo se conserva integralmente, assim deveria nascer para que em tudo fosse conservada a integridade da Mãe. Logo, foi conveniente que esta geração se processasse numa Virgem.

4. Além disso, este modo de geração não desfaz a humanidade natural e verdadeira de Cristo, embora tivesse ele sido gerado diversamente dos outros homens. Ora, é evidente que sendo a virtude divina infinita, como acima foi demonstrado (l. I, c. XLIII; l. II, c XXII), e dela todas as causas recebam a força para produzir os efeitos (l. III c. LXVII ss.) – é evidente também que qualquer efeito produzido por qualquer causa pode ser produzido por Deus, sem o auxílio de qualquer causa, na mesma espécie e natureza. Por conseguinte, assim como

CAP. XLV. - Quod christum decuit nasci ex virgine.

Loci congr. - III *Sent.* dist. 12, q. 3, a. 2, q.la 2; *Matth.* I (113); III, q. 28, aa. 1-4; q. 31, a. 4; *Symb.* art. 3 (897); *Sal.* (1114-1123, 1125-1127); *Comp.* cap. 221 (450-452).

3816. — Per hoc autem patet quod necesse fuit hominem illum ex virgine matre nasci, absque naturali semine.

3817. — Semen enim viri requiritur in generatione humana tanquam principium activum, propter virtutem activam quae in ipso est. Sed virtus activa in generatione corporis Christi non potuit esse naturalis, secundum praedicta: quia virtus naturalis non subito perficit totam corporis formationem, sed ad hoc indiget tempore; corpus autem Christi in ipso principio suae conceptionis fuit formatum et organizatum, ut ostensum est (cap. praec.). Relinquitur igitur quod generatio Christi humana fuit absque naturali semine.

3818. — Item. Semen maris, in generatione animalis cuiuscumque, trahit ad se materiam quam mater ministrat, quasi virtus quae est in semine maris intendat sui ipsius complementum ut finem totius generationis; unde et, completa generatione, ipsum semen, immutatum et completum, est proles quae nascitur. Sed in generatione humana Christi fuit ultimus generationis terminus unio ad divinam personam, non autem aliqua persona seu hypostasis humana constituenda, ut ex dictis (cap. praec.) patet. Non igitur in hac generatione potuit esse activum principium semen viri, sed sola virtus divina: ut sicut semen viri, in generatione communi hominum, in suam subsistentiam trahit materiam a matre ministratam, ita eandem materiam, in generatione Christi, Verbum Dei ad suam unionem assumpsit.

3819. — *a*) Similiter autem manifestum est quod conveniens erat ut in ipsa generatione humana Verbi Dei, aliqua proprietas spiritualis generationis verbi reluceret. Verbum autem, secundum quod a dicente progreditur, sive interius conceptum sive exterius prolatum, corruptionem dicenti non affert, sed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente. Conveniens igitur fuit ut sic Verbum Dei secundum humanam generationem conciperetur et nasceretur, ut matris integritas non corrumperetur.

b) Cum hoc etiam manifestum est quod Verbum Dei, quo omnia constituta sunt, et quo omnia in sua integritate conservantur, sic nasci decuit ut per omnia matris integritatem servaret. Conveniens igitur fuit hanc generationem fuisse ex virgine.

3820. — *a*) Neque tamen hic generationis modus verae et naturali humanitati Christi derogat, licet aliter quam alii homines generatus sit.

b) Manifestum est enim, cum virtus divina infinita sit, ut supra (*lib.* I, cap. 43; II, cap. 22) probatum est; et per eam omnes causae virtutem producendi effectum sortiantur (*lib.* III, capp. 67 sqq.): quod quicumque effectus per quamcumque causam producitur, potest per Deum absque illius causae adminiculo produci eiusdem speciei et naturae. Sicut igitur virtus naturalis quae est in humano

semine producit hominem verum, speciem et humanam naturam habentem; ita virtus divina, quae talem virtutem semini dedit, absque huius virtute potest effectus illius virtutis producere, constituendo verum hominem, speciem et naturam humanam habentem.

a virtude natural que está no sêmen humano produz um verdadeiro homem, com espécie e natureza humana, também a virtude divina, que deu aquela virtude ao sêmen, pode produzir o efeito de qualquer causa, constituindo um verdadeiro homem que tenha espécie e natureza humana.

3821. — Si vero aliquis dicat quod, cum homo naturaliter generatus habeat corpus naturaliter constitutum ex semine maris et eo quod femina subministrat, quicquid sit illud, corpus Christi non fuit eiusdem naturae cum nostro, si non est ex maris semine generatum: — ad hoc manifesta responsio est, secundum ARISTOTELIS positionem, dicentis quod semen maris non intrat materialiter in constitutionem concepti, sed est solum activum principium, materia vero corporis tota ministratur a matre. Et sic, quantum ad materiam corpus Christi non differt a corpore nostro: nam etiam corpora nostra materialiter constituta sunt ex eo quod est sumptum ex matre.

5. Porém, alguém pode dizer que cada homem gerado deve ter o corpo naturalmente constituído do sêmen masculino e do que a mulher lhe subministrou, seja ele qual for; e que o corpo de Cristo não é da natureza do nosso, já que não foi gerado de sêmen masculino. Para isto a resposta de Aristóteles é clara. Com efeito, segundo a tese de Aristóteles (I Sobre a Geração dos animais 20, 21, 729a-b; ibid II, 4, 737b), afirma-se que o sêmen masculino não entra materialmente na constituição do corpo concebido, mas somente como princípio ativo, enquanto toda a matéria do corpo é subministrada pela mãe. Assim sendo, quanto à matéria, o corpo de Cristo não se diferencia do nosso corpo, porque também o nosso corpo é constituído materialmente daquilo que é assumido da mãe.

3822. — Si vero aliquis praedictae positioni ARISTOTELIS repugnet, adhuc praedicta obiectio efficaciam non habet. Similitudo enim aliquorum aut dissimilitudo in materia non attenditur secundum statum materiae in principio generationis, sed secundum conditionem materiae iam praeparatae, prout est in termino generationis. Non enim differt secundum materiam aër ex terra, vel ex aqua generatus: quia licet aqua et terra in principio generationis differentia sint, tamen per actionem generantis ad unam dispositionem reducuntur. Sic igitur divina virtute materia quae solum ex muliere sumitur, potest reduci, in fine generationis, ad eandem dispositionem quam habet materia si sumatur simul ex mare et femina. Unde non erit aliqua dissimilitudo, propter diversitatem materiae, inter corpus Christi, quod divina virtute formatum est ex materia a sola matre assumpta, et corpora nostra, quae virtute naturae formantur ex materia, etiam si ab utroque parente assumantur. Manifestum est enim quod plus differt a materia quae ex viro et muliere simul assumitur, *limus terrae*, de quo Deus primum hominem formavit quem utique constat fuisse verum hominem et nobis per omnia similem, quam materia sumpta solum ex femina, ex qua corpus Christi formatum est. Unde nativitas Christi ex virgine nihil derogat veritati humanitatis ipsius, nec similitudini eius ad nos. Licet enim virtus naturalis requirat determinatam materiam ad determinatum effectum ex ea producendum, virtus tamen divina, quae potest ex nihilo cuncta producere, in agendo ad materiam determinatam non coartatur.

6. Porém, se essa tese de Aristóteles repugnar a alguém, a objeção acima ainda será ineficaz. Com efeito, não se considera a semelhança ou a dissemelhança das coisas segundo o estado da matéria no princípio da geração, mas segundo a condição da matéria já preparada, enquanto está no termo da geração. Ora, o ar gerado da terra ou da água não se diferencia materialmente, porque, embora aqueles elementos diferenciem-se no princípio da geração, pela ação do generante são reduzidos a uma disposição. Do mesmo modo, pela virtude divina, a matéria proveniente só da mulher pode ser reduzida no fim da geração à mesma disposição que tem a matéria, se for tomada do homem e da mulher. Logo, por causa da diversidade da matéria não há dissemelhança alguma entre o corpo de Cristo, que é formado pela virtude divina só da matéria vinda da mãe, e os nossos corpos que, pela virtude natural, formam-se da matéria, mesmo sendo tirados de ambos os genitores. Aliás, mais ainda se diferencia da matéria que é tirada de ambos os genitores, o *limo da terra,* do qual Deus tirou o primeiro homem. Ora, este foi verdadeiro homem e em tudo semelhante a nós. Por isso, menos se diferencia do limo da terra a matéria tirada só da mulher, da qual o corpo de Cristo foi formado.

Por conseguinte, tendo nascido de uma virgem, isto não lhe diminui a verdadeira humanidade de Cristo, nem a sua semelhança conosco. Embora a virtude natural exija determinada a matéria da qual determinado efeito é produzido, não obstante, a virtude divina, que pode produzir do nada todas as coisas, não será coarctada ao operar em determinada matéria.

3823. — Similiter etiam nec per hoc aliquid deperit dignitati Matris Christi quod virgo concepit et peperit, quin vera et naturalis mater Filii Dei dicatur. Virtute enim divina faciente, materiam naturalem ad generationem corporis Christi ministravit, quod solum ex parte matris requiritur: ea vero quae in aliis matribus ad corruptionem

7. Igualmente, nem é diminuída a dignidade da Mãe de Cristo porque concebeu e deu à luz permanecendo virgem, de modo que por isso não seja chamada de verdadeira e natural Mãe de Deus. Atuando a virtude divi na, ela subministrou a matéria natural para a geração do corpo de Cristo, matéria exigida só da parte da mãe. Ma os atos que nas outras mulheres corrompem a virginda

de não se ordenam para o que é próprio da mãe, mas, para o que cabe ao pai, pois é desse modo que o sêmen masculino atinge o lugar da geração.

virginitatis faciunt, non ordinantur ad id quod matris est, sed solum ad id quod patris est, ut semen maris ad locum generationis perveniat.

CAPÍTULO XLVI
CRISTO NASCEU DO ESPÍRITO SANTO

1. Embora toda operação divina nas criaturas seja comum a toda a Trindade, como se viu acima (c. XXI), a formação do corpo de Cristo efetuado pela operação divina é convenientemente atribuída ao Espírito Santo, não obstante ser comum a toda a Trindade.

Com efeito, isto parece ter sido adequado à Encarnação do Verbo. Como o nosso verbo concebido na mente é invisível e se torna exteriormente visível na voz pronunciada, também o Verbo de Deus está invisível no coração do Pai segundo a geração eterna, mas na Encarnação, torna-se visível para nós. Por isso, a Encarnação do Verbo de Deus é como a expressão vocal do nosso verbo. Ora, a expressão vocal do nosso verbo é feita pelo nosso espírito, e este também produz a voz do mesmo verbo. Por isso, é com conveniência que se diz que a carne do Filho de Deus foi formada pelo Espírito do Filho de Deus.

2. Esse argumento vale também para a geração humana. Com efeito, a virtude ativa que está no sêmen humano, atraindo para si a matéria que está no corpo da mãe, opera pelo espírito; esta virtude fundamenta-se no espírito e, devido a sua continência, o sêmen é espumoso e branco (II Sobre a geração dos Animais 2, 735a). Por conseguinte, tendo o Verbo de Deus assumido para si a carne que veio da Virgem, convenientemente se diz que o Espírito Santo formou-lhe a carne.

3. Este argumento serve também para insinuar a causa motiva da Encarnação do Verbo de Deus. Esta causa não poderia ser senão o imenso amor de Deus para o homem, cuja natureza quis unir a si na unidade de pessoa. Ora, na divindade o Espírito Santo é a pessoa que procede por via de amor, como acima foi dito(c. XIX). Por isso, foi conveniente que a obra da Encarnação se atribuísse ao Espírito Santo.

4. Além disso, costuma a Sagrada Escritura atribuir ao Espírito Santo toda graça, porque o que é dado gratuitamente é dado pelo amor de quem dá. Ora, nenhuma outra graça maior foi dada ao homem do que a de unir-se o homem a Deus na pessoa. Por isso, esta obra convenientemente é apropriada ao Espírito Santo.

CAP. XLVI. - Quod Christus natus est de Spiritu Sancto.

Loci congr. - III *Sent.* dist. 4, q. 1, a. 1, q.la 4; *Matth.* I (111-112, 131); *Decret.*[1] (1170, 1171); *Art.* (606): Decimus error; III, q. 32, aa. 1-2; *Symb.* art. 3 (897, 901, 902); *Comp.* cap. 219 (446-448).

3824. — Quamvis autem omnis divina operatio qua aliquid in creaturis agitur, sit toti Trinitati communis, ut ex supra habitis ostensum est (cap. 21), formatio tamen corporis Christi, quae divina virtute perfecta est, convenienter Spiritui Sancto attribuitur, licet sit toti Trinitati communis.

3825. — Hoc enim congruere videtur incarnationi Verbi. Nam sicut verbum nostrum in mente conceptum invisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit; ita Verbum Dei secundum generationem aeternam in corde Patris invisibiliter existit, per incarnationem autem nobis sensibile factum est. Unde Verbi Dei incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio. Expressio autem vocalis verbi nostri fit per spiritum nostrum, per quem vox verbi nostri formatur. Convenienter igitur et per Spiritum Filii Dei eius carnis formatio dicitur facta.

3826. — Convenit etiam hoc et generationi humanae. Virtus enim activa quae est in semine humano, ad se trahens materiam quae fluit a matre, per spiritum operatur: fundatur enim huiusmodi virtus in spiritu, propter cuius continentiam semen spumosum oportet esse et album. Verbum igitur Dei, sibi carnem assumens ex virgine, convenienter hoc per Spiritum suum dicitur carnem assumendo formare.

3827. — Convenit etiam hoc ad insinuandam causam ad incarnationem Verbi moventem. Quae quidem nulla alia esse potuit nisi immensus amor Dei ad hominem, cuius naturam sibi voluit in unitate personae copulare. In divinis autem Spiritus Sanctus est qui procedit ut amor, ut supra (cap. 19) dictum est. Conveniens igitur fuit ut incarnationis opus Spiritui Sancto attribuatur.

3828. — Solet etiam in Sacra Scriptura omnis gratia Spiritui Sancto attribui, quia quod gratis datur, ex amore donantis videtur esse collatum. Nulla autem maior est gratia homini collata quam quod Deo in persona uniretur. Convenienter igitur hoc opus Spiritui Sancto appropriatur.

CAPÍTULO XLVII
CRISTO NÃO FOI FILHO DO ESPÍRITO SANTO, SEGUNDO A CARNE

1. Embora se diga que Cristo foi concebido da Virgem pelo Espírito Santo, não se pode dizer que o Espíri-

CAP. XLVII. - Quod Christus non fuit filius Spiritus Sancti secundum carnem.

Loci congr. - III *Sent.* dist. 4, q. 1, a. 2, q.la 1; *Matth.* I (132); III, q. 32, a. 3; *Comp.* cap. 223 (455-456).

3829. — Quamvis autem Christus de Spiritu Sancto et Virgine conceptus dicatur,

non potest tamen dici Spiritus Sanctus pater Christi secundum generationem humanam, sicut Virgo dicitur mater eius.

3830. — Spiritus enim Sanctus non produxit humanam naturam in Christo ex sua substantia, sed sola sua virtute operatus est ad eius productionem. Non ergo potest dici Spiritus Sanctus pater Christi secundum humanam generationem.

3831. — Esset etiam inductivum erroris si Christus Spiritus Sancti filius diceretur. Manifestum est enim quod Verbum Dei secundum hoc habet personam distinctam quod est Filius Dei Patris. Si igitur secundum humanam naturam Spiritus Sancti filius diceretur, daretur intelligi quod Christus esset duo filii: nam Verbum Dei Spiritus Sancti filius esse non potest. Et sic, cum *filiationis* nomen ad personam pertineat, non ad naturam, sequeretur quod in Christo essent duae personae. Quod est a FIDE CATHOLICA alienum (cap. 34).

3832. — Inconveniens etiam esset ut auctoritas Patris et nomen ad personam aliam transferretur. Quod contingit si Spiritus Sanctus pater Christi diceretur.

to Santo é pai de Cristo por geração humana, assim como a Virgem é chamada de sua Mãe.

Com efeito, o Espírito Santo não produziu da sua substância a natureza humana de Cristo, mas apenas pelo seu poder operou a sua produção. Logo, o Espírito Santo não pode ser chamado de pai de Cristo segundo a geração humana.

2. Além disso, seria outrossim cair em erro afirmar que Cristo é filho do Espírito Santo. Com efeito, é manifesto que o Verbo de Deus tem pessoa distinta enquanto é Filho de Deus Pai. Se Cristo fosse chamado de filho do Espírito Santo segundo a natureza humana, seríamos levados a concluir que haveria em Cristo dois filhos, pois o Verbo de Deus não pode ser flho do Espírito Santo. E como o termo *filiação* pertence à pessoa, não à natureza, resultaria haver em Cristo duas pessoas. Mas isto contradiz a fé católica (c. XXXIV).

3. Inconvenientemente também seria transferir a autoridade e o nome do Pai para outra pessoa divina, o que aconteceria se o Espírito Santo fosse chamado de pai de Cristo.

CAP. XLVIII. - QUOD NON SIT DICENDUM CHRISTUM ESSE CREATURAM.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 4, q. 2, a. 2 ad 4; dist. 11, a. 2; *Verit.* q. 29, a. 1 ad 1; III, q. 16, a. 8.

3833. — ULTERIUS etiam manifestum est quod, quamvis humana natura a Verbo assumpta sit aliqua creatura, non tamen potest simpliciter enuntiari Christum esse creaturam.

3834. — Creari enim est *fieri* quoddam. Cum autem fieri terminetur ad esse simpliciter, eius est fieri quod habet esse subsistens: et huiusmodi est individuum completum in genere substantiae, quod quidem in natura intellectuali dicitur persona aut etiam hypostasis. Formae vero et accidentia, et etiam partes, non dicuntur fieri nisi secundum quid, cum et esse non habeant in se subsistens, sed subsistant in alio: unde, cum aliquis fit albus, non dicitur fieri simpliciter, sed secundum quid. In Christo autem non est alia hypostasis vel persona nisi Verbi Dei, quae est increata, ut ex praemissis (cap. 38) manifestum est. Non igitur simpliciter potest enuntiari quod *Christus sit creatura:* licet cum additione possit hoc dici, ut dicatur creatura *secundum quod homo*, vel, *secundum humanam naturam.*

3835. — Licet autem de subiecto quod est individuum in genere substantiae, non simpliciter dicatur fieri quod est proprium eius propter accidentia vel partes, sed solum secundum quid; tamen simpliciter praedicantur de subiecto quaecumque consequuntur naturaliter ad accidentia vel ad partes secundum propriam rationem; dicitur enim simpliciter homo esse *videns*, quia hoc consequitur ad oculum; et *crispus*, propter capillos; et *visibilis*, propter colorem. Sic igitur et ea quae consequuntur proprie ad humanam naturam, simpliciter possunt enuntiari

CAPÍTULO XLVIII
NÃO SE DEVE DIZER QUE CRISTO FOI CRIADO

1. Prosseguindo, não se pode afirmar que Cristo é simples criatura, embora a natureza humana assumida pelo Verbo seja criatura.

Com efeito, ser criado é um modo de *ser feito.* Ora, o ser feito de uma coisa termina simplesmente no ser, e por isso o ser feito é próprio de quem tem ser subsistente. Assim é o indivíduo completo no gênero substância, que, na natureza inteligente, chama-se hipóstase ou pessoa. Ora, as formas e os acidentes só são ditos ser feitos sob certo aspecto, como também as partes, porque não têm ser subsistente, pois subsistem em outra coisa. Por isso, por exemplo, quando algo se torna branco, não se diz que tornou-se simplesmente, mas sob certo aspecto. Ora, em Cristo não há outra hipóstase ou pessoa afora a do Verbo de Deus, que é incriada, como se depreende do que acima foi dito (c. XXXVIII). Logo, não se pode simplesmente dizer que Cristo é criatura, embora isso possa ser dito com um acréscimo, dizendo-se que é criatura *enquanto homem* ou *segundo a natureza humana.*

2. Embora não se possa simplesmente atribuir a um sujeito individualizado no gênero da subtância o que lhe é próprio devido aos acidentes ou às partes, mas só de certo modo, contudo, predica-se simplesmente do sujeito tudo aquilo que naturalmente segue os acidentes e as partes, segundo a razão própria destes. Por isso, por exemplo, simplesmente se atribui ao homem ser *vidente,* porque isto segue os olhos; e *crespo,* porque tem cabelo; *visível,* devido à cor. Por isso, as coisas que propriamente seguem a natureza humana podem ser atribuídas a Cris-

to, como, por exemplo, ser *homem,* ser *visível,* ter *andado,* etc. Mas, o que é próprio da pessoa não se atribui a Cristo por causa da natureza humana, a não ser com algum acréscimo, claro ou subentendido.

de Christo: sicut quod est *homo*, quod est *visibilis*, quod *ambulavit*, et omnia huiusmodi. Quod autem est personae proprium, de Christo non enuntiatur ratione humanae naturae nisi cum aliqua additione, vel expressa vel subintellecta.

CAPÍTULO XLIX
SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS POSTOS ACIMA CONTRA A ENCARNAÇÃO

1. Se considerarmos o que foi dito acima facilmente serão solucionados os argumentos aí apresentados contra a fé da Encarnação.

Com efeito, foi demonstrado que a Encarnação do Verbo não pode ser entendida como se o Verbo se tivesse convertido em carne (c. XXXI), ou se se tivesse unido ao corpo como forma (c. XXXII). Por isso, não é procedente afirmar que, devido ter-se o Verbo encarnado, Deus seja verdadeiramente corpo ou virtude em corpo, como pretendeu a primeira objeção (c. XL, 1).

2. Também não é válida a afirmação de que o Verbo mudou-se substancialmente (c. XL, 2), porque assumiu a natureza humana. Ora, nenhuma mudança se deu no Verbo de Deus. Deu-se mudança somente na natureza humana assumida pelo Verbo, segundo a qual competia ao Verbo ser gerado, estar no tempo e ter nascido, não segundo ele mesmo.

3. O terceiro argumento não induz necessidade (c. XL, 3). A hipóstase não se estende fora dos limites da natureza da qual recebe a subsistência. Ora, o Verbo de Deus não recebe subsistência da natureza humana; antes, atrai para a sua subsistência ou pessoa a natureza humana, pois não subsiste por ela, mas nela. Logo, nada impede que o Verbo de Deus esteja em toda parte, embora a natureza humana assumida pelo Verbo não o esteja.

4. Esse argumento leva à solução da quarta objeção (c. XL, 4). Com efeito, a cada coisa subsistente cabe uma só natureza, pela qual tem simplesmente o ser. Ora, o Verbo de Deus terá então só pela natureza divina simplesmente o ser, não pela natureza humana. Pela natureza humana ele será *algo,* isto é, um homem.

5. Da mesma maneira soluciona-se a quinta objeção (c. XL, 5). Com efeito, é impossível que a natureza que dá subsistência ao Verbo outra coisa seja que não a sua própria pessoa. Ora, ele subsiste pela natureza divina, não pela natureza humana, mas a atrai para a sua subsistência, subsistindo nela. Logo, não é preciso que a natureza humana se identifique com a pessoa do Verbo.

6. Donde também excluir-se o conteúdo da sexta objeção (c. XL, 6). Com efeito, a hipóstase é menos simples, quer real quer conceitualmente, do que a natureza segundo a qual é constituída no ser. Realmente, porque a hipóstase não se identifica com a natureza; conceitualmente, somente nas coisas em que a natureza se identifica com a hipóstase. Ora, a hipóstase do Verbo

CAP. XLIX. - SOLUTIO RATIONUM CONTRA INCARNATIONEM SUPERIUS POSITARUM.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1 ad 1, 5; dist. 6, q. 2, a. 1 ad 6; *Quodlib.* IX, q. 2, a. 1 ad 1; *Unione*, a. 2 ad 3, 12, 13; *Ration.* cap. 6 (985, 989); III, q. 2, a. 5 ad 1-3; *ibid.* a. 6 ad 2; *Ioan.* I, lect. 7 (172); *Comp.* cap. 209 (404) 210 (406-408).

3836. — His igitur habitis, ea quae contra Incarnationis fidem supra opposita sunt, facile solvuntur.

3837. — Ostensum est enim incarnationem Verbi non sic esse intelligendam quod Verbum sit in carnem conversum (cap. 31), aut sit corpori unitum ut forma (cap. 32). Unde non est consequens ex hoc quod Verbum est incarnatum, quod vere Deus sit corpus vel virtus in corpore, ut *prima* ratio (3775) procedebat.

3838. — Similiter etiam non consequitur (3776) quod Verbum sit substantialiter mutatum per hoc quod naturam humanam assumpsit. Nulla enim mutatio in ipso Verbo Dei facta est, sed solum in humana natura quae est a Verbo assumpta, secundum quam competit Verbo et generatum esse temporaliter et natum, non autem secundum seipsum.

3839. — Quod etiam *tertio* proponitur, (3777) necessitatem non habet. Hypostasis enim non extenditur extra terminos illius naturae ex qua subsistentiam habet. Non autem Verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana, sed magis naturam humanam ad suam subsistentiam vel personalitatem trahit: non enim per illam, sed in illa subsistit. Unde nihil prohibet Verbum Dei esse ubique, licet humana natura a Verbo Dei assumpta ubique non sit.

3840. — Ex hoc etiam solvitur *quartum* (3778). Cuiuslibet enim rei subsistentis oportet esse unam naturam tantum per quam simpliciter esse habeat. Et sic Verbum Dei per solam naturam divinam simpliciter esse habet: non autem per humanam naturam, sed per eam habet quod sit *hoc*, scilicet quod sit homo.

3841. — *Quintum* (3779) etiam solvitur per hoc idem. Impossibile est enim quod natura per quam Verbum subsistit, sit aliud quam ipsa persona Verbi. Subsistit autem per naturam divinam: non autem per naturam humanam, sed eam ad suam subsistentiam trahit ut in ea subsistat, ut dictum est. Unde non oportet quod natura humana sit idem quod persona Verbi.

3842. — Hinc etiam excluditur id quod *sexto* (3780) obiiciebatur. Hypostasis enim est minus simplex, vel re vel intellectu, quam natura per quam constituitur in esse: re quidem, cum hypostasis non est sua natura; intellectu autem solo in illis in quibus idem est hypostasis et natura. Hypostasis autem

Verbi non constituitur simpliciter per humanam naturam, ut per eam sit: sed per eam solum habet Verbum quod sit homo. Non igitur oportet quod natura humana sit simplicior quam Verbum inquantum est Verbum: sed solum inquantum Verbum est hic homo.

não é constituída simplesmente pela natureza humana para que tenha ser por ela; mas, por ela, o Verbo tem só o ser homem. Por isso, não é necessário que a natureza humana seja mais simples que o Verbo, enquanto Verbo, mas somente enquanto o Verbo é este homem determinado.

3843. — Ex quo etiam patet solutio ad id quod *septimo* (3781) obiicitur. Non enim oportet quod hypostasis Dei Verbi simpliciter sit constituta per materiam signatam, sed solum inquantum est hic homo. Sic enim solum per humanam naturam constituitur, ut dictum est.

7. Daí tirar-se também a solução para a sétima objeção (c. XL, 7). Com efeito, não é necessário que a hipóstase do Verbo seja simplesmente constituída pela matéria assinalada, mas somente enquanto é este homem, pois só assim está constituída pela natureza humana, como foi dito.

3844. — Quod autem anima et corpus in Christo ad personalitatem Verbi trahuntur, non constituentia aliquam personam praeter personam Verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, ut *octava* ratio (3782) procedebat, sed ad dignitatem maiorem. Unumquodque enim melius esse habet cum suo digniori unitur, quam cum per se existit: sicut anima sensibilis nobilius esse habet in homine quam in aliis animalibus, in quibus est forma principalis, non tamen in homine.

8. E que a alma e o corpo de Cristo são atraídos para a pessoa do Verbo, não se constituindo outra pessoa além desta, isto não lhe traz diminuição, como se dizia na oitava objeção (c. XL, 8), mas antes dignificação. Com efeito, a coisa tem o ser melhorado, quando se une a outra coisa mais digna que ela, do que quando existe por si só. Por exemplo, a alma sensitiva tem ser mais nobre no homem do que nos outros animais, nos quais é a forma principal, mas não o é no homem.

3845. — Hinc etiam solvitur quod *nono* (3783) obiiciebatur. In Christo enim vere quidem fuit haec anima et hoc corpus: non tamen ex eis constituta est persona aliqua praeter personam Dei Verbi, quia sunt ad personalitatem Dei Verbi assumpta; sicut et corpus, cum est sine anima, propriam speciem habet, sed cum unitur animae, ab ea speciem sortitur.

9. Daí também poder resolver-se a nona objeção (c. XL, 9). Com efeito, realmente houve em Cristo um corpo e uma alma determinados, mas destes não foi constituída outra pessoa além do Verbo de Deus, porque foram assumidos pela pessoa do Verbo. Assim também um corpo quando está sem a alma tem a sua própria espécie, mas, unindo-se a ela, recebe dela a espécie.

3846. — *a*) Ex hoc etiam solvitur quod *decimo* (3784) proponebatur. Manifestum est enim quod hic homo qui est Christus, substantia quaedam est non universalis, sed particularis. Et hypostasis quaedam est, non tamen alia hypostasis quam hypostasis Verbi: quia humana natura ab hypostasi Verbi assumpta est ut Verbum subsistat tam in humana natura quam in divina. Id autem quod in humana natura subsistit, est hic homo. Unde ipsum Verbum supponitur cum dicitur *hic homo*.

10. Na mesma seqüência de raciocínio resolve-se o que propunha a décima objeção (c. XL, 10). Com efeito, é claro que este homem que é o Cristo é uma substância não universal, mas particular. É também uma hipóstase, mas não outra que a do Verbo, porque a natureza humana foi assumida pela hipóstase do Verbo, para que ele subsista tanto na natureza humana como na divina. Ora, o que subsiste na natureza humana é este homem. Logo, quando se diz este homem, supõe-se o próprio Verbo.

b) Sed si quis eandem obiectionem ad humanam naturam transferat, dicens eam esse substantiam quandam non universalem sed particularem, et per consequens hypostasim: — manifeste decipitur. Nam humana natura etiam in Socrate vel Platone non est hypostasis: sed id quod in ea subsistit, hypostasis est.

Porém, se alguém transferir a mesma objeção para a natureza humana afirmando ser ela uma substância não universal, mas particular, e portanto uma hipóstase, engana-se claramente. Ora, a natureza humana em Sócrates ou Platão não é hipóstase. Mas, o que neles subsiste é uma hipóstase.

c) Quod autem substantia sit et particularis, non secundum illam significationem dicitur qua hypostasis est particularis substantia. *Substantia* enim, secundum Philosophum, dicitur dupliciter: scilicet pro supposito in genere substantiae, quod dicitur hypostasis; et de eo *quod quid est*, quod est *natura rei*.

Que seja substância particular, isto não é tomado segundo o sentido pelo qual a hipóstase é substância particular. Ora, segundo o Filósofo (Categorias 5, 2a), substância tem duplo sentido: o de suposto no gênero da substância, que se chama hipóstase; e o de *aquilo que é*, ou seja, a *natureza da coisa*.

d) Sed neque partes alicuius substantiae sic dicuntur particulares substantiae quasi sint per se subsistentes, sed subsistunt in toto. Unde nec hypostases possunt dici: cum nulla earum sit substantia completa. Alias sequeretur quod in uno homine tot essent hypostases quot sunt partes.

Ademais, nem as partes das substâncias são ditas substâncias particulares como se fossem subsistentes por si mesmas, mas como subsistentes no todo. Por isso, nem podem ser chamadas de hipóstases, porque nenhuma delas é substância completa. Aliás, se o fossem, disto resultaria haver em um homem tantas hipóstases quantas são as partes.

3847. — Quod vero *undecimo* (3785) oppositum fuit, ex eo solvitur quod aequivocatio

11. O que foi objetado em undécimo lugar (c. XL, 11) resolve-se afirmando que a equivocação é causada

pela diversidade de formas significadas pelo nome; não por diversidade de suposição, pois o nome *homem* não se torna equívoco porque às vezes supõe para Platão, às vezes, para Sócrates. Assim sendo, o nome *homem,* aplicado a Cristo e aos demais homens, significa sempre a mesma forma, ou seja, a natureza humana. Por isso, se predica deles univocamente. No entanto, a suposição só varia no fato de que se a referimos a Cristo, supõe a hipóstase incriada; porém, se é tomado para os demais, supõe uma hipóstase criada.

12. Também, a hipóstase do Verbo não é chamada de hipóstase da natureza humana como subjacente a ela de modo mais formal, como pretendia a duodécima objeção (c. XL, 12). Tal, com efeito, seria necessário se a hipóstase do Verbo fosse simplesmente constituída no ser pela natureza humana. Mas isto é evidentemente falso, pois diz-se que a hipóstase do Verbo torna-se suposto da natureza humana enquanto a atrai para a sua subsistência, assim como uma coisa se une a outra mais nobre, pela qual é atraída.

13. No entanto, disto não se pode concluir que a natureza humana seja acidentalmente acrescida ao Verbo, porque o Verbo existe desde a eternidade, como dizia a décima terceira objeção (c. XL, 13). Com efeito, o Verbo assumiu a natureza humana como verdadeiro homem. Ora, o ser do homem é o ser do gênero da substância. Por isso, como a hipóstase do Verbo tem o ser de homem pela união com a natureza humana, isto não lhe advém acidentalmente, pois os acidentes não constitutem o ser substancial.

inducitur ex diversa forma significata per nomen, non autem ex diversitate suppositionis: non enim hoc nomen *homo* aequivoce sumitur ex eo quod quandoque supponit pro Platone, quandoque pro Socrate. Hoc igitur nomen *homo,* et de Christo et de aliis hominibus dictum, semper eandem formam significat, scilicet naturam humanam. Unde univoce praedicatur de eis: sed suppositio tantum variatur, in hoc quod quidem secundum quod pro Christo sumitur, supponit hypostasim increatam; secundum vero quod pro aliis sumitur, supponit hypostasim creatam.

3848. — Neque etiam hypostasis Verbi dicitur esse suppositum humanae naturae quasi subiiciatur ei ut formaliori, sicut *duodecima* ratio (3786) proponebat. Hoc enim esset necessarium si hypostasis Verbi per naturam humanam simpliciter constitueretur in esse. Quod patet esse falsum: dicitur enim hypostasis Verbi humanae naturae supponi prout eam ad suam subsistentiam trahit, sicut aliquid trahitur ad alterum nobilius cui unitur.

3849. — Non tamen sequitur quod humana natura accidentaliter Verbo adveniat, ex hoc quod Verbum ab aeterno praeextitit, sicut *ultima* ratio (3786 bis) concludebat. Sic enim Verbum humanam naturam assumpsit ut vere sit homo. Esse autem hominem est esse in genere substantiae. Quia igitur ex unione naturae humanae hypostasis Verbi habet quod sit homo, non advenit ei accidentaliter: nam accidentia esse substantiale non conferunt.

CAPÍTULO L
O PECADO ORIGINAL É TRANSMITIDO DOS PRIMEIROS PAIS AOS POSTERIORES

1. Em vista do que acima foi dito (cc. XXVIII-XLIX), não é impossível afirmar o que ensina a fé católica a respeito da Encarnação do Filho de Deus. Por isso, é conveniente buscar o motivo da conveniência de o Filho de Deus ter assumido a natureza humana.

O motivo da conveniência é atribuído ao pecado original, que se transmite a todos, segundo o Apóstolo, quando diz: *Como pela desobediência de um homem muitos tornaram-se pecadores, também pela obediência de um homem muitos foram justificados* (Rm 5, 19). Como, porém, os heréticos pelagianos negaram o pecado original, deve-se demonstrar que os homens nascem com pecado original.

CAP. L. - QUOD PECCATUM ORIGINALE TRADUCATUR A PRIMO PARENTE IN POSTEROS.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 30, q. 1, a. 2:... duplex error tangitur; IV, dist. 4, q. 3, a. 1, q.la 1-2; *Decret.* (1184[3]); *Art.* (602): Tertius[1]; *ibid.* (617): Quartus. *Rom.* V, lect. 3 (407); *Psal.* 50, c: Ecce enim; *Iob,* XIV, lect. 1: Tertio; *Ration.* cap. 5 (973): Inter creaturas; *Malo,* q. 4, a. 1; I-II, q. 81, a. 1, sed contra; III, q. 68, a. 9; *Orat.* 2 (1051-1059); *Comp.* cap. 185-195.

3850. — OSTENSUM est igitur in praemissis (capp. 28-49) non esse impossibile quod FIDES CATHOLICA de incarnatione Filii Dei praedicat. Consequens autem est ostendere quod conveniens fuit Filium Dei naturam assumpsisse humanam (cf. cap. 27).

3851. — Huius autem convenientiae rationem APOSTOLUS assignare videtur ex peccato originali, quod in omnes pertransit: dicit enim *Rom.* 5, 19: *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius* hominis obedientiam *iusti constituentur multi*. Sed quia PELAGIANI haeretici peccatum originale negaverunt, ostendendum est homines cum peccato originali nasci.

3852. — Et primo quidem assumendum est quod dicitur *Gen.* 2: 15 *Tulit Dominus Deus hominem et posuit eum in paradiso,* 16 *praecepitque ei dicens: « Ex omni ligno paradisi comede,* 17 *de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas: in* quacumque autem *die comederis ex eo, morte morieris ».* Sed quia Adam nec eo die quo comedit actu mortuus est, oportet sic intelligi quod dicitur, *morte morieris:* idest, *necessitati mortis eris addictus.* Quod quidem frustra diceretur si homo ex institutione suae naturae necessitatem moriendi haberet. Oportet igitur dicere quod mors, et necessitas moriendi, sit poena homini pro peccato inflicta. Poena autem non infligitur iuste nisi pro culpa. In quibuscumque igitur invenitur haec poena, necesse est ut in eis inveniatur aliqua culpa. Sed in omni homine invenitur haec poena, etiam a principio suae nativitatis: ex tunc enim nascitur necessitati mortis addictus; unde et aliqui mox post nativitatem moriuntur, *de utero translati ad tumulum.* Ergo in eis est aliquod peccatum. Sed non peccatum actuale: quia non habent pueri usum liberi arbitrii, sine quo nihil imputatur homini ad peccatum, ut ex his quae dicta sunt in tertio libro apparet. Necesse est igitur dicere quod in eis sit peccatum per originem traductum.

3853. — Hoc etiam expresse apparet ex verbis Apostoli *Rom.* 5, 12: *Sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit, et per peccatum mors, ita et in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.*

3854. — Non potest autem dici quod per unum hominem in mundum peccatum intraverit per modum imitationis. Quia sic peccatum non pervenisset nisi ad eos qui peccando primum hominem imitantur: et, cum mors per peccatum in mundum intraverit, non perveniret mors nisi ad eos qui peccant in similitudinem primi hominis peccantis. Sed ad hoc excludendum, Apostolus subdit quod 14 *regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae.* Non ergo intellexit Apostolus quod per unum hominem peccatum in mundum intraverit per modum imitationis, sed per modum originis.

3855. — Praeterea. Si secundum imitationem Apostolus loqueretur de introitu peccati in mundum, potius dixisset per diabolum peccatum intrasse in mundum quam per unum hominem: sicut etiam expresse dicitur *Sap.* 2: 24 *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum:* 25 *imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.*

3856. — Adhuc. In *Psalmo* David dicit: *Ecce, in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Quod non potest intelligi de peccato actuali: cum David ex legitimo matrimonio conceptus et natus dicatur. Oportet igitur ut hoc ad peccatum originale referatur.

3857. — Amplius. Iob 14, 4 dicitur: *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es?* Ex quo mani-

2. Convém, inicialmente, ser citado o que diz o Gênesis: *Tomou o Senhor Deus o homem e o colocou no paraíso, ordenando-lhe: Podes comer o fruto de todas as árvores do paraíso, mas, da árvore da ciência do bem e do mal, não comerás o fruto; no dia em que comeres, morrerás* (Gn 2, 15-17). No entanto, como no dia em que Adão o comeu, não morreu, a expressão *morrerás* deve ser entendida neste sentido: *ficarás necessariamente sujeito à morte.* Não seria necessário que isto fosse dito se o homem devesse morrer por instituição da natureza. Por isso, deve ser dito que a morte e a sua necessidade são penalidades inflingidas ao homem por causa do pecado. Ora, uma pena só é inflingida com justiça, por causa de algum culpa. Por conseguinte, em todos aqueles nos quais se encontra esta pena, deve também ser encontrada uma culpa. Ora, em todo homem encontram-se aquelas penalidades, e desde o início da vida. Por isso, o homem nasce vinculado à necessidade de morrer. Por isso também alguns morrem logo após o nascimento, *levados do útero ao túmulo* (Jó 10, 19). Logo, neles há algum pecado. Não, porém, pecado atual, porque as crianças não têm ainda o uso do livre-arbítrio, sem o qual nada é imputado ao homem como pecado, como se depreende do que foi acima dito (l. III, cc. CXXIX – CXL ss). Por isso, deve-se dizer que o pecado original lhes foi transmitido.

3. Isto também se encontra de modo claro nestas palavras do Apóstolo: *Como o pecado entrou no mundo por um só homem e pelo pecado, a morte, assim também a morte foi transmitida a todos os homens, porque todos pecaram naquele* (Rm 5, 27).

4. No entanto, não se pode dizer que o pecado entrou no mundo por um homem à maneira de imitação. Ora, se assim fosse, o pecado só atingiria aqueles que imitam o pecado do primeiro homem; e como a morte entrou no mundo pelo pecado, ela não atingiria se não àqueles que pecam imitando o primeiro homem pecador. No entanto, para afastar essa interpretação, acrescenta o Apóstolo: *A morte reinou desde Adão até Moisés também naqueles que não pecaram na semelhança da prevaricação de Adão* (Rm 5, 14). Logo, o Apóstolo não entendeu que por um homem o pecado entrou no mundo à maneira de *imitação,* mas como *origem.*

5. Além disso, se o Apóstolo tivesse se referido à entrada do pecado no mundo à maneira de imitação, teria antes dito que o pecado entrara no mundo pelo diabo, não por um homem, como expresssamente diz o livro da Sabedoria: *Pela inveja do diabo a morte entrou na terra, e o imitam os que estão do seu lado* (Sb 2, 24-25).

6. Além disso, diz Davi: *Eis, fui concebido na iniqüidade, e minha mãe me concebeu no pecado* (Sb 50, 7). Ora, isto não pode ser entendido em referência ao pecado atual, porque Davi foi concebido e nasceu de matrimônio legítimo. Deve, pois, ser entendido em referência ao pecado original.

7. Além disso, diz Job: *Quem pode fazer puro o concebido do sêmen impuro, senão vós que sois puro?* (Jó 14, 4). O sentido deste texto é claro: por causa da impureza do sêmen humano alguma impureza foi transmitida ao

homem concebido do sêmen. E deve ser entendido em referência à impureza do pecado, visto que só devido a ele o homem é levado a julgamento, pois diz o texto anterior: *E a um tal perseguis com os olhos abertos e o citais no tribunal* (14, 3). Logo, há um pecado contraído pelo homem desde a origem, chamado *pecado original.*

8. Além disso, o batismo e os outros sacramentos são remédio contra o pecado, como abaixo se verá (c. LVI). Ora, segundo o costume comum da Igreja, ministra-se o batismo às crianças recém-nascidas. Porém, seria ministrá-lo em vão, se nelas não houvesse algum pecado. Nelas não há pecado atual, porque não têm ainda o uso do livre-arbítrio, sem o qual nenhum ato do homem lhe é imputado como pecado. Logo, é necessário que nelas exista o pecado transmitido por origem, visto que nas obras de Deus e da Igreja, nenhuma coisa é vã ou inútil.

9. No entanto, se se disser que o batismo é conferido às crianças não para serem purificadas do pecado, mas para que cheguem ao reino de Deus, para onde não se pode ir sem o batismo, conforme diz o Senhor: *Se alguém não renascer da água e do Espírito Santo não entrará no reino dos céus* (Jo 3, 5) – essa objeção é vã. Com efeito, ninguém é excluído do reino de Deus senão por alguma culpa. Ora, o fim de toda criatura racional é chegar à bem-aventurança, que não pode estar senão no reino de Deus. E o reino de Deus outra coisa não é que a sociedade ordenada dos que gozam da visão divina, em que consiste a verdadeira bem-aventurança, como se depreende do que foi demonstrado do acima (l. III, cc. XLVIIIss). Ora, ninguém deixa de atingir o seu fim próprio senão pelo pecado. Por conseguinte, se as crianças não batizadas não podem chegar ao reino dos céus, nelas deve haver algum pecado. Logo, segundo a tradição da fé católica, deve-se afirmar que os homens nascem com pecado original.

feste accipi potest quod ex immunditia humani seminis aliqua immunditia ad hominem ex semine conceptum perveniat. Quod oportet intelligi de immunditia peccati, pro qua sola homo in iudicium deducitur: praemittitur enim: 3 *Et dignum ducis super huiuscemodi aperire oculos tuos, et adducere eum tecum in iudicium?* Sic igitur aliquod peccatum est quod homo contrahit ab ipsa sui origine, quod *originale* dicitur.

3858. — Item. Baptismus et alia sacramenta Ecclesiae sunt quaedam remedia contra peccatum, ut infra (cap. 56) patebit. Exhibetur autem baptismus, secundum communem Ecclesiae consuetudinem, pueris recenter natis. Frustra igitur exhiberetur nisi in eis esset aliquod peccatum. Non est autem in eis peccatum actuale: quia carent usu liberi arbitrii, sine quo nullus actus homini in culpam imputatur. Oportet igitur dicere in eis esse peccatum per originem traductum: cum in operibus Dei et Ecclesiae nihil sit vanum et frustra.

3859. — *a)* Si autem dicatur quod baptismus infantibus datur, non ut a peccato mundentur, sed ut ad regnum Dei perveniant, quo perveniri non potest sine baptismo, cum Dominus dicat, IOAN. 3, 5, *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei:* — hoc vanum est.

b) Nullus enim a regno Dei excluditur nisi propter aliquam culpam. Finis enim omnis rationalis creaturae est ut ad beatitudinem perveniat, quae esse non potest nisi in regno Dei, Quod quidem nihil est aliud quam ordinata societas eorum qui divina visione fruuntur, in qua vera beatitudo consistit, ut patet ex his quae in Tertio sunt ostensa (capp. 48 sqq.). Nihil autem a fine suo deficit nisi propter aliquod peccatum. Si igitur pueri nondum baptizati ad regnum Dei pervenire non possunt, oportet dicere esse in eis aliquod peccatum.

3860. — Sic igitur, secundum Catholicae Fidei traditionem, tenendum est homines nasci cum peccato originali.

CAPÍTULO LI
OBJEÇÕES CONTRA O PECADO ORIGINAL

1. Há algumas objeções, que parecem válidas, contra o pecado original.

O pecado de um não é imputado culpavelmente a outro, razão por que diz Ezequiel: *O filho não carrega a maldade do pai* (Ez 18, 20). O motivo disto está em que nós não somos louvados nem vituperados senão por aquilo que está em nós e que fazemos voluntariamente. Por isso, o pecado do primeiro homem não pode ser imputado a todo o gênero humano.

CAP. LI. - OBIECTIONES CONTRA PECCATUM ORIGINALE.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 30, q. 1, a. 2 arg. 1-6; dist. 31, q. 1, a. 1 arg. 1-5; *Rom.* V, lect. 3 (408a, 409a); *Malo*, q. 4, a. 1 arg. 2, 4, 19; *ibid.* a. 3 arg. 2; *ibid.* a. 6 arg. 4, 5, 18, 19; *ibid.* a. 8 arg. 10; *Quodlib.* VI, q. 9, a. 1 arg.; I-II, q. 81, a. 1 arg. 1, 2; *ibid.* in corp.: diversis viis; *ibid.* a. 2 arg. 3; *ibid.* a. 3 arg. 2; q. 83, a. 4 arg. 2; III, q. 31, a. 1 arg. 3; *Comp.* cap. 196 (373), 197 (375a), 198 (376a).

3861. — SUNT autem quaedam quae huic veritati adversari videntur.

3862. — Peccatum enim unius aliis non imputatur ad culpam: unde EZECH. 18, 20 dicitur quod *filius non* portat *iniquitatem patris.* Et huius ratio est quia non laudamur neque vituperamur nisi ex his quae in nobis sunt. Haec autem sunt quae nostra voluntate committimus. Non igitur peccatum primi hominis toti humano generi imputatur.

3863. — *a*) Si vero quis dicat quod, uno peccante, *omnes peccaverunt in ipso* APOSTOLUS dicere videtur (3853), et sic uni non imputatur peccatum alterius, sed suum peccatum: — hoc etiam, ut videtur, stare non potest.

b) Quia illi qui ex Adam nati sunt, quando Adam peccavit, in eo nondum erant actu, sed virtute tantum, sicut in prima origine. Peccare autem, cum sit agere, non competit nisi existenti in actu. Non igitur in Adam omnes peccavimus.

3864. — *a*) Si autem ita dicatur nos in Adam peccasse quasi originaliter ab eo in nos peccatum proveniat simul cum natura: — hoc etiam impossibile videtur.

b) Accidens enim, cum de subiecto ad subiectum non transeat, non potest traduci nisi subiectum traducatur. Subiectum autem peccati anima rationalis est, quae non traducitur in nos ex primo parente, sed a Deo singillatim creatur in unoquoque, ut in Secundo (capp. 86 sq.) ostensum est. Non igitur per originem peccatum ad nos ab Adam derivari potest.

3865. — Adhuc. Si peccatum a primo parente in alios derivatur quia ab eo originem trahunt, cum Christus a primo parente originem duxerit, videtur quod ipse etiam peccato originali subiectus fuerit. Quod est alienum a fide.

3866. — Praeterea. Quod consequitur aliquid secundum suam originem naturalem, est ei naturale. Quod autem est alicui naturale, non est peccatum in ipso: sicut in talpa non est peccatum quod visu caret. Non igitur per originem a primo homine peccatum ad alios potuit derivari.

3867. — *a*) Si autem dicatur quod peccatum a primo parente in posteros derivatur per originem, non inquantum est naturalis, sed inquantum est vitiata: — hoc etiam, ut videtur, stare non potest.

b) Defectus enim in opere naturae non accidit nisi per defectum alicuius naturalis principii: sicut per corruptionem aliquam quae est in semine, causantur monstrosi partus animalium. Non est autem dare alicuius naturalis principii corruptionem in humano semine. Non videtur igitur quod aliquod peccatum ex vitiata origine derivetur in posteros a primo parente.

3868. — Item. Peccata quae proveniunt in operibus naturae per corruptionem alicuius principii, non fiunt semper vel frequenter, sed ut in paucioribus. Si igitur per vitiatam originem peccatum a primo parente in posteros derivetur, non derivabitur in omnes, sed in aliquos paucos.

3869. — Praeterea. Si per vitiatam originem aliquis defectus in prole proveniat, eiusdem generis oportet esse illum defectum cum vitio qui est in origine: quia effectus sunt conformes suis causis. Origo autem, sive generatio humana, cum sit actus potentiae generativae, quae nullo modo participat rationem, non potest habere in se vitium quod pertineat ad genus culpae: quia in his solis actibus potest esse virtus vel vitium qui subduntur aliqualiter rationi; unde non imputatur homini ad culpam si propter vitia-

2. E ainda se alguém dissesse que tendo um homem pecado, *todos nele pecaram,* como disse o Apóstolo (Rm 5, 12), e assim não será imputado a um o pecado do outro, mas o seu próprio pecado – também isto é insustentável. Com efeito, os que nasceram de Adão, quando Adão pecou ainda não existiam atualmente, mas só virtualmente, como em sua primeira origem. Ora, pecar, sendo uma ação, não pode existir senão em quem atualmente existe. Logo, todos não pecaram em Adão.

3. Mas se ainda se dissesse que nós pecamos em Adão como na origem, quando o pecado nos foi transmitido com a natureza, isto é também insustentável.

Com efeito, como o acidente não transmigra de um sujeito para outro, só poderá passar se o sujeito também passar. Ora, o sujeito do pecado é a alma racional, que não nos é transmitida pelo primeiro pai, mas que, em cada um, é simplesmente criada individualizada por Deus, como acima foi demonstrado (l. II, cc. LXXXVI ss). Logo, o pecado de Adão não nos pode ser transmitido.

4. Além disso, se o pecado do primeiro pai é transmitido aos outros porque estes têm origem naquele, e como também Cristo tem a sua origem do primeiro pai, parece que Cristo também contraiu o pecado original. Mas isto contradiz a fé.

5. Além disso, aquilo que segue alguma coisa segundo a sua origem natural, lhe é natural. Ora, o que é natural a alguém, neste alguém não é pecado, como, por exemplo, não é pecado na topeira o carecer da visão. Logo, do primeiro homem não pode ser transmitido o pecado aos outros.

6. Porém, se for dito que o pecado do primeiro pai se transmite aos pósteros por origem, não enquanto ela é natural, mas enquanto é viciada – isto é insustentável. Com efeito, a falha não acontece em uma operação natural senão devido à falha de um princípio natural, como, por exemplo, nascem dos animais os monstros devido a uma corrupção do sêmen. Ora, não é próprio dar-se corrupção de algum princípio do sêmen humano. Por isso, não parece verdade que algum pecado seja transmitido pelo primeiro pai aos pósteros, devido à origem viciada.

7. Além disso, nas operações naturais, os pecados provenientes da corrupção de algum princípio não acontecem sempre nem freqüentemente, mas por exceção. Se, pois, o pecado se transmite do primeiro pai aos pósteros por origem viciada, ele não se transmite a todos, mas a poucos apenas.

8. Além disso, se algum defeito provém à prole pela origem viciada, o gênero deste defeito iguala-se ao do defeito que está na origem, porque os efeitos se conformam com as causas. Ora, a origem, ou geração humana, sendo um ato da potência generativa, que de modo nenhum participa da razão, não pode ser um defeito vinculado ao gênero da culpa, porque só pode haver virtude ou vício nos atos que de certo modo subordinam-se à razão. Logo, a culpa não será imputada ao homem se, por exemplo, devido à origem viciada ele nascer cego, ou

leproso. Por isso, de nenhuma maneira um defeito culpável deverá ser transmitido do primeiro pai aos pósteros, por causa da origem viciada.

9. Além disso, o bem natural não é tirado pelo pecado. Por isso, até nos demônios permanecem os bens naturais, como diz Dionísio (Os Nomes Divinos 4, 23; PG 3, 725b). Ora, a geração é ato natural. Por isso, a origem da geração humana não pode ser viciada pelo pecado do primeiro homem, de modo a transmitir o seu pecado aos outros.

10. Além disso, o homem gera o seu semelhante segundo a espécie. Logo, naquelas coisas que não pertencem à geração da espécie, os filhos não precisam assemelhar-se aos pais. Ora, o pecado não pode pertencer à noção da espécie, porque ele não é das coisas naturais, mas, antes, uma corrupção da ordem natural. Logo, não é necessário que os homens nasçam pecadores por causa do primeiro homem que pecou.

11. Além disso, os filhos assemelham-se mais aos parentes próximos do que aos remotos. Ora, às vezes acontece que os parentes próximos não têm pecado e nem mesmo no ato generativo cometem pecado. Logo, por causa do pecado do primeiro pai nem todos os homens nascem pecadores.

12. Além disso, se o pecado do primeiro homem foi transmitido a outros e, como nas operações, é maior a força do bem do que a do mal, como foi acima demonstrado (l. III, c. XII), com maior razão se deve dizer que a justiça e a satisfação de Adão foi transmitida aos outros.

13. Além disso, se o pecado do primeiro homem propagou-se por origem aos pósteros, por motivo semelhante os pecados dos outros pais são transmitidos aos pósteros. E, desse modo, os pais posteriores serão mais onerosos de pecados do que os pais anteriores. Esta será uma conclusão necessária, se o pecado é transmitido do pai para a prole e se a satisfação não o é.

tam originem, nascatur leprosus vel caecus. Nullo igitur modo defectus culpabilis provenire potest a primo parente in posteros per vitiatam originem.

3870. — Adhuc. Naturae bonum per peccatum non tollitur: unde etiam in daemonibus manent naturalia bona, ut Dionysius dicit. Generatio autem est actus naturae. Non igitur per peccatum primi hominis vitiari potuit humanae generationis origo, ut sic peccatum primi hominis ad posteros derivaretur.

3871. — Amplius. Homo generat sibi similem secundum speciem. In his ergo quae non pertinent ad generationem speciei, non oportet filium assimilari parentibus. Peccatum autem non potest pertinere ad rationem speciei: quia peccatum non est eorum quae sunt secundum naturam, sed magis corruptio naturalis ordinis. Non igitur oportet quod ex primo homine peccante alii peccatores nascantur.

3872. — Praeterea. Filii magis similantur proximis parentibus quam remotis. Contingit autem quandoque quod proximi parentes sunt sine peccato, et in actu etiam generationis nullum peccatum committitur. Non igitur propter peccatum primi parentis peccatores omnes nascuntur.

3873. — Deinde, si peccatum a primo homine in alios derivatum est; maioris autem virtutis in agendo est bonum quam malum, ut supra (*lib.* III, cap. 12) ostensum est: multo magis satisfactio Adae, et iustitia eius, per eum ad alios transivit.

3874. — Adhuc. Si peccatum primi hominis per originem propagatur in posteros, pari etiam ratione peccata aliorum parentum ad posteros deveniunt. Et sic semper posteriores essent magis onerati peccatis quam priores. Quod praecipue ex hoc sequi necesse est, si peccatum transit a parente in prolem, et satisfactio transire non potest.

CAPÍTULO LII
SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES ACIMA APRESENTADAS

1. Para a solução dessas objeções, de início se deve dizer que provavelmente há alguns sinais do pecado original no gênero humano.

Com efeito, como Deus cuida dos atos humanos retribuindo as boas obras com prêmio, e as más com pe-

CAP. LII. - Solutio obiectionum positarum.

Loci congr. - *a*) de signis peccati originalis: II *Sent.* dist. 30, q. 1, a. 1; III, dist. 16, q. 1, a. 1; IV, dist. 44, q. 3, a. 1, q.la 2 ad 3 (= *Suppl.* q. 86, a. 2 ad 3); *Hebr.* IX, lect. 5 (475); *Malo,* q. 5, aa. 4-5; I-II, q. 85, aa. 5-6; *Comp.* cap. 152 (303), 193 (370);

b) de humani generis unitate: j° - *Malo,* q. 4, a. 1: duplex hominis consideratio; ij° - I-II, q. 81, a. 1; *Quodlib.* XII, q. 21 (257); *Rom.* V, lect. 3 (410); *Comp.* cap. 196 (374);

c) caetera consideranda: II *Sent.* dist. 30, q. 1, a. 2, ad 1-6; dist. 31, q. 1, a. 1, ad 1-5; *Nom.* IV, lect. 21 (555); *Quodlib.* VI, q. 9, a. 1; *Malo,* q. 4, a. 1, ad 2, 4, 19; a. 3, ad 2; a. 6, ad 4, 5, 18, 19; a. 8 ad 10; *Rom.* V, lect. 3 (408b, 409b, 411); I-II, q. 81, a. 1, ad 1-2; a. 2 ad 3; a. 3 ad 2; q. 83, a. 4 ad 2; II-II, q. 164, a. 1; III, q. 31, a. 1, ad 3; q. 68, a. 9; q. 69, a. 3; *Comp.* cap. 195 (372), 197 (375b), 198 (376b).

3875. — Ad horum igitur solutionen praemittendum est quod pec cati originalis in humano ge nere probabiliter quaedar signa apparent. Cum enim Deu humanorum actuum sic curam gerat ut bo

nis operibus praemium et malis poenam retribuat, ut in superioribus (*lib.* III, cap. 140) est ostensum, ex ipsa poena possumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diversas poenas, et corporales et spirituales. Inter corporales potissima est mors, ad quam omnes aliae ordinantur: scilicet fames, sitis, et alia huiusmodi. Inter spirituales autem est potissima debilitas rationis, ex qua contingit quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, et de facili labitur in errorem; et appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis.

3876. — *a*) Posset tamen aliquis dicere huiusmodi defectus, tam corporales quam spirituales, non esse poenales, sed naturales defectus ex necessitate materiae consequentes. Necesse est enim corpus humanum, cum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse; et sensibilem appetitum in ea quae sunt secundum sensum delectabilia moveri, quae interdum sunt contraria rationi; et cum intellectus possibilis sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natus ea acquirere, difficulter ad scientiam veritatis pertingere, et de facili propter phantasmata a vero deviare.

b) Sed tamen si quis recte consideret, satis probabiliter poterit aestimare, divina providentia supposita, quae singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ad hoc coniunxit ut ei dominaretur; et si quod huius dominii impedimentum ex defectu naturae contingeret, eius speciali et supernaturali beneficio tolleretur; ut scilicet, cum anima rationalis sit altioris naturae quam corpus, tali conditione credatur corpori esse coniuncta quod in corpore aliquid esse non possit contrarium animae, per quam corpus vivit; et similiter, si ratio in homine appetitui sensuali coniungitur et aliis sensitivis potentiis, quod ratio a sensitivis potentiis, non impediatur, sed magis eis dominetur.

3877. — Sic igitur, secundum doctrinam Fidei, ponimus hominem a principio taliter esse institutum quod, quandiu ratio hominis Deo esset subiecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent, et corpus ab eius subiectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale, Deo et sua gratia supplente quod ad hoc perficiendum natura minus habebat; ratione autem aversa a Deo, et inferiores vires a ratione repugnarent, et corpus vitae, quae est per animam, contrarias passiones susciperet.

3878. — Sic igitur huiusmodi defectus, quamvis naturales homini videantur, absolute considerando humanam naturam ex parte eius quod est in ea inferius, tamen, considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest huiusmodi defectus esse poenales. Et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum.

3879. — His igitur visis respondendum est ad ea quae in contrarium sunt obiecta.

nas, como acima foi demonstrado (l. III, c. CXL), é verificando as penas que nos certificamos da culpa. Ora, o gênero humano sofre em comum penas espirituais e corporais. Das corporais, a maior é a morte para a qual todas as outras se ordenam, como sejam a fome, a sede e outras semelhantes. Das espirituais, a máxima é a fraqueza intelectual, da qual provêm ao homem ter dificuldade para conhecer a verdade e facilidade para cair no erro, não poder dominar totalmente os apetites bestiais, e ser muitas vezes por eles ofuscado.

2. No entanto, alguém poderia dizer que esses defeitos corpóreos e espirituais não são penais, mas defeitos naturais decorrentes necessariamente da matéria. Com efeito, o corpo humano, sendo composto de elementos contrários, é corruptível; o apetite sensitivo é movido para as coisas deleitáveis, que às vezes contrariam a razão; e o intelecto possível, que está em potência para todos os objetos inteligíveis, não tendo em ato nenhum deles, pois recebe-os naturalmente dos sentidos, dificilmente consegue chegar ao conhecimento da verdade e facilmente se desvia dela por causa dos fantasmas.

Porém, se alguém pensar retamente, poderá com muita probabilidade saber (suposta a ação da providência divina, que ajustou a cada perfeição os respectivos perfectíveis) que Deus uniu a natureza superior à inferior para que esta fosse dominada por aquela. Ademais, se esse domínio for impedido pela deficiência da natureza, ele a afasta com a sua graça especial e sobrenatural. Assim, como a alma racional tem natureza superior ao corpo, deve-se crer unida a ele em tais condições que nada possa haver no corpo contrário à alma, que é a vida do corpo. Igualmente, se a razão se une ao apetite sensitivo e às potências sensitivas, isto é para que a razão não seja impedida por essas potências, mas para dominá-las.

3. Assim, pois, segundo a doutrina da fé, afirmamos que o homem foi criado segundo tal princípio que a razão estivesse sujeita a Deus, que as forças inferiores o servissem sem impedimentos, e que o corpo não se libertasse dessa sujeição por impedimento corporal algum, suprindo Deus e a sua graça o que faltasse à natureza para realizá-lo. Mas, tendo a razão se afastado de Deus, as forças inferiores rebelaram-se contra a razão e o corpo recebeu as paixões contrárias à vida que vem da alma.

4. Por isso, embora esses defeitos pareçam naturais ao homem, se for considerada a natureza humana só na sua parte inferior, não obstante, se fossem consideradas a divina providência e a dignidade da parte superior da natureza humana, muito provavelmente poder-se-ia provar que essas deficiências são penais. Por isso, pode-se concluir que o gênero humano foi infectado por algum pecado original.

5. Vistas essas premissas, podemos agora responder às objeções contrárias.

Não é inconveniente, afirmarmos, que, tendo um só homem pecado, o pecado se propague por origem a todos, não obstante cada um ser louvado ou vituperado só por atos seus, como pretendia a primeira objeção (c. LI, 1). Ora, as coisas pertencentes a um só indivíduo são diferentes das que pertencem a toda a natureza da espécie, pois *muitos homens se mostram como um só homem pela participação na espécie,* como diz Porfírio (Isagoge, ed. A. Busse, 32, 6-7). Por isso, o pecado pertencente a um indivíduo, ou pessoa, não será imputado culposo senão ao pecador, porque um homem está pessoalmente separado do outro. No entanto, se o pecado é pertencente à própria natureza da espécie, não há inconveniências que se propague a outro, como também a natureza específica comunica-se de um para outro.

Mas como o pecado é um mal da natureza racional, e sendo o mal a privação do bem, segundo o bem de que ele é privado deve-se julgar o pecado enquanto é comum à natureza, ou enquanto é próprio de uma pessoa. Por isso, os pecados atuais, que são comumente cometidos pelos homens, privam a pessoa do pecador de algum bem, a saber, da graça e da devida ordem das partes da alma. Por isso, são pecados pessoais e, se algum peca, isto não é imputado a outro. No entanto, o primeiro pecado do primeiro homem não somente destituiu o pecador do seu bem próprio e pessoal (da graça e da ordem devida na alma), como também do bem pertencente à natureza comum. Pois, como acima foi dito, a natureza humana foi nos primórdios instituída de modo que as potências inferiores se subordinassem perfeitamente à razão, e esta, a Deus; o corpo, à alma, suprindo Deus pela graça o que para isto faltasse pela natureza. Esse benefício, que para alguns é chamado de *justiça original,* foi concedido ao primeiro homem para que dele fosse propagado aos pósteros, juntamente com a natureza humana.

Mas, tendo a razão, devido ao pecado do primeiro homem, se subtraído da sujeição divina, disto resultou que as potências inferiores não mais se submeteram perfeitamente à razão, nem o corpo, à alma. Isto aconteceu não só no primeiro pecador, mas, por conseqüência, o defeito atingiu os pósteros, aos quais também a referida justiça original deveria atingir.

Assim, o pecado do primeiro homem, do qual todos os outros pecados provêm, segundo a doutrina da fé, foi pessoal, enquanto privou o primeiro homem do bem que lhe era próprio, e foi natural, enquanto conseqüentemente tirou dele e dos seus pósteros o benefício concedido a toda a natureza humana.

Assim também esse defeito passou do primeiro pai para os outros, e também nos outros é de natureza culposa, enquanto todos os homens são considerados como um só, devido à participação na natureza comum. Esse pecado, pois, é voluntário pela vontade do primeiro pai, como também o agir da mão tem natureza culposa pela vontade do primeiro agente, que é a razão. Desse modo, os vários homens, como partes da natureza comum, são vinculados ao pecado da natureza, como também as partes de um homem são vinculadas ao seu pecado pessoal.

3880. — *a*) Non enim est inconveniens quod, uno peccante, peccatum in omnes dicimus per originem esse propagatum, quamvis unusquisque ex proprio actu laudetur vel vituperetur: ut *prima* ratio (3862) procedebat. Aliter enim est in his quae sunt unius individui, et aliter in his quae sunt totius naturae speciei: nam *participatione speciei sunt plures homines velut unus homo,* ut PORPHYRIUS dicit. Peccatum igitur quod ad aliquod individuum sive personam hominis pertinet, alteri non imputatur ad culpam nisi peccanti: quia personaliter unus ab alio divisus est. Si quod autem peccatum est quod ipsam naturam speciei respiciat, non est inconveniens quod ex uno propagetur in alterum: sicut et natura speciei per unum aliis communicatur.

b) Cum autem peccatum malum quoddam sit rationalis naturae; malum autem est privatio boni: secundum illud bonum quod privatur, iudicandum est peccatum aliquod ad naturam communem, vel ad aliquam personam propriam pertinere. Peccata igitur actualia, quae communiter ab hominibus aguntur, adimunt aliquod bonum personae peccantis, puta gratiam et ordinem debitum partium animae: unde personalia sunt, nec, uno peccante, alteri imputatur. Primum autem peccatum primi hominis non solum peccantem destituit proprio et personali bono, scilicet gratia et debito ordine animae, sed etiam bono ad naturam communem pertinente. Ut enim supra dictum est, sic natura humana fuit instituta in sui primordio quod inferiores vires perfecte rationi subiicerentur, ratio Deo, et animae corpus, Deo per gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam. Huiusmodi autem beneficium, quod a QUIBUSDAM *originalis iustitia* dicitur, sic primo homini collatum fuit ut ab eo simul cum natura humana propagaretur in posteros.

c) Ratione autem per peccatum primi hominis se subtrahente a subiectione divina, subsecutum est quod nec inferiores vires perfecte rationi subiiciantur, nec animae corpus: et hoc non tantum in primo peccante, sed idem defectus consequens pervenit ad posteros, ad quos etiam dicta originalis iustitia perventura erat.

d) Sic igitur peccatum primi hominis, a quo omnes alii secundum doctrinam fidei sunt derivati, et personale fuit, inquantum ipsum primum hominem proprio bono privavit; et naturale, inquantum abstulit sibi et suis posteris consequenter beneficium collatum toti humanae naturae.

e) Sic igitur huiusmodi defectus in aliis consequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpae habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturae communis. Sic enim invenitur voluntarium huiusmodi peccatum voluntate primi parentis quemadmodum et actio manus rationem culpae habet ex voluntate primi moventis, quod est ratio: ut sic aestimentur in peccato naturae diversi homines quasi naturae communis partes, sicut in peccato personali diversae unius hominis partes.

3881. — Secundum hoc igitur verum est dicere quod, uno peccante, *omnes peccaverunt in* ipso, ut APOSTOLUS dicit: secundum quod *secunda* ratio (3863) proponebat. Non quod essent actu in ipso alii homines, sed virtute, sicut in originali principio. Nec dicuntur peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes: sed inquantum pertinent ad naturam ipsius, quae per peccatum corrupta est.

3882. — Nec tamen sequitur, si peccatum a primo parente propagatur in posteros, cum subiectum peccati sit anima rationalis, quod anima rationalis simul cum semine propagetur: secundum processum *tertiae* rationis (3864). Hoc enim modo propagatur hoc peccatum naturae quod originale dicitur, sicut et ipsa natura speciei, quae, quamvis per animam rationalem perficiatur, non tamen propagatur cum semine, sed solum corpus ad susceptionem talis animae aptum natum, ut in Secundo (cap. 86) ostensum est.

3883. — Et licet Christus a primo parente secundum carnem descenderit, non tamen inquinationem originalis peccati incurrit, ut *quarta* ratio (3865) concludebat: quia materiam humani corporis solum a primo parente suscepit; virtus autem formativa corporis eius non fuit a primo parente derivata, sed fuit virtus Spiritus Sancti, ut supra (cap. 46) ostensum est. Unde naturam humanam non ab Adam accepit sicut ab agente: licet eam de Adam susceperit sicut de materiali principio.

3884. — Considerandum est etiam quod praedicti defectus per naturalem originem traducuntur ex eo quod natura destituta est auxilio gratiae, quod ei fuerat in primo parente collatum ad posteros simul cum natura derivandum. Et quia haec destitutio ex voluntario peccato processit, defectus consequens suscipit culpae rationem. Sic igitur defectus huiusmodi et culpabiles sunt per comparationem ad primum principium, quod est peccatum Adae; et naturales sunt per comparationem ad naturam iam destitutam; unde et APOSTOLUS dicit, *Ephes.* 2, 3: *Eramus natura filii irae*. Et per hoc solvitur ratio *quinta* (3866).

3885. — Patet igitur secundum praedicta quod vitium originis ex quo peccatum originale causatur, provenit ex defectu alicuius principii, scilicet gratuiti doni quod naturae humanae in sui institutione fuit collatum. Quod quidem donum quodammodo fuit naturale: non quasi ex principiis naturae causatum, sed quia sic fuit homini datum ut simul cum natura propagaretur. Obiectio autem *sexta* (3867) procedebat secundum quod naturale dicitur quod ex principiis naturae causatur.

3886. — Procedit etiam *septima* ratio, (3868) per modum eundem, de defectu principii naturalis quod pertinet ad naturam speciei: quod enim ex defectu huiusmodi naturalis principii provenit, accidit ut in paucioribus. Sed defectus originalis peccati provenit ex defectu principii superadditi principiis speciei, ut dictum est.

3887. — Sciendum est etiam quod in actu generativae virtutis non potest esse vitium de genere actualis peccati, quod ex voluntate singularis personae dependet, eo quod

6. Conseqüentemente, é certo dizer-se que *um só pecando, todos nele pecaram,* como afirma o Apóstolo, como queria a segunda objeção (c. LI, 2). Não no sentido de que nele todos os outros homens estivessem em ato, pois estavam virtualmente, como em seu princípio de origem. Nem se diz que nele pecaram como se tivessem exercido algum ato, mas enquanto pertenciam à natureza que foi corrompida pelo pecado.

7. Também não se pode concluir que a alma racional transmite-se com o sêmen, pelo fato de que o pecado do pai se transmite aos pósteros, sendo ela o sujeito do pecado, como afirmava a terceira objeção (c. LI, 3). Sem dúvida, desse modo se propaga o pecado da natureza, que é chamado original, como também a própria natureza. E esta, embora se torne tal pela alma racional, não se propaga pelo sêmen, pelo qual se propaga somente o corpo destinado a receber essa alma, como acima foi demonstrado (l. II, c. LXXXVI).

8. Embora Cristo tenha descendido carnalmente do primeiro pai, contudo, Cristo não incorreu na mancha do pecado original, como opinara a quarta objeção (c. LI, 4). Isto porque ele recebeu do primeiro pai só a matéria do corpo humano. Porém, a força formativa do seu corpo não lhe veio do primeiro pai, mas foi virtude do Espírito Santo, como acima foi demonstrado (c. XLVI). Logo, não recebeu a natureza de Adão como de primeiro agente, embora a tenha recebido dele como de princípio material.

9. Deve-se também saber que os referidos defeitos transmitem-se por origem natural, porque a natureza encontra-se privada do auxílio da graça, que lhe fora infusa no primeiro pai e que devia ser transmitida aos pósteros juntamente com a natureza. Mas, como esta privação foi proveniente do pecado voluntário, o defeito decorrente foi tido como culposo. Por conseguinte, tais defeitos são culposos em relação ao primeiro princípio, que é o pecado de Adão, e naturais, em relação à natureza já destituída. Donde dizer o Apóstolo: *Por natureza éramos filhos da ira* (Ef 2, 3). E, assim, fica solucionada a quinta objeção (C. LI, 5).

10. Deprende-se do acima exposto que o vício original que causou o pecado original é proveniente do defeito de algum princípio, a saber, do dom gratuito conferido à natureza humana na sua instituição.Com efeito, de certo modo esse dom foi natural: não como causado pelos princípios naturais, mas por ter sido dado ao homem para ser transmitido com a natureza. Mas a sexta objeção (c. LI, 6) baseava-se no sentido de *natural* enquanto natural diz causado pelos princípios naturais.

11. A mesma argumentação encontra-se na sétima objeção (c. LI, 7), pois considerava o defeito do princípio natural pertencente à natureza específica, e o que provém deste defeito de princípio natural acontece poucas vezes. Mas o defeito do pecado original provém de um defeito acrescido aos princípios da espécie, como foi acima dito.

12. Deve-se também saber que no ato da potência generativa não pode haver vício do gênero de pecado atual, que depende da vontade individual da pessoa,

porque este ato não obedece à razão ou à vontade, como ventilava a oitava objeção (c. LI, 8). Porém, o vício da culpa original, que pertence à natureza, não o impede de ser encontrado na potência generativa, porque os atos da potência generativa são chamados de naturais.

13. No que acima foi dito, facilmente se encontra a resposta para a nossa objeção (c. LI, 9). Ora, pelo pecado não é tirado o bem natural que pertence à espécie. Mas o bem da natureza que foi acrescido pela graça podia ser retirado pelo pecado do primeiro pai, como acima foi dito (supra, nº 10).

14. Facilmente se depreende desses argumentos a resposta para a décima objeção (c. LI, 10). Sendo correspondentes a privação e o defeito, os filhos assemelham-se aos pais quanto ao pecado original, e assim também o dom, conferido inicialmente à natureza, seria transmitido aos pósteros pelos pais. Embora aquele dom não pertencesse à natureza específica, no entanto, pela graça divina foi dado ao primeiro homem para que dele se propagasse para toda a espécie.

15. Deve-se ainda considerar que, embora uma pessoa seja de tal modo purificada do pecado original pelos sacramentos da graça, que a culpa não lhe seja imputada, o que significa libertá-la pessoalmente do pecado original, contudo, ela não fica totalmente sanada, razão pela qual um ato natural transmite o pecado original aos pósteros. Por conseguinte, no genitor, enquanto pessoa individualizada, não está o pecado original, e por isso acontece não haver também pecado algum atual no ato generativo, como opinava a undécima objeção (c. LI, 11). Mas enquanto o homem que gera é princípio natural da geração, nele e no ato generativo permanece a mancha do pecado original, que pertence à natureza.

16. Deve-se também saber que o pecado atual do primeiro homem foi transmitido à natureza, porque nele a natureza era ainda perfeita em virtude de um benefício que lhe foi concedido. Mas, pelo pecado, a sua natureza foi destituída deste benefício, e o seu ato foi inteiramente pessoal. Por isso, não pôde satisfazer por toda natureza, nem, pelo seu ato, reintegrar o bem natural, mas somente satisfazer, até certo ponto, por aquilo que pertencia à sua pessoa. E assim fica respondida a décima-segunda objeção (c. LI, 12).

17. Daí também a resposta para a décima-terceira objeção (c. LI, 13), porque os pais posteriores já encontram a natureza destituída do benefício primitivamente concedido à natureza. Por isso, deles não procede defeito algum que se transmitia aos pósteros, mas neles há somente o defeito que atinge a pessoa daquele que peca.

18. Eis porque não é inconveniente nem contrário à razão que exista nos homens o pecado original, para confusão da heresia pelagiana, que negou o pecado original.

actus generativae virtutis non obedit rationi vel voluntati, ut *octava* ratio (3869) procedebat. Sed vitium originalis culpae, quae ad naturam pertinet, nihil prohibet in actu generativae potentiae inveniri: cum et actus generativae potentiae naturales dicantur.

3888. — Quod vero *nono* (3870) obiicitur, de facili solvi potest secundum praemissa. Per peccatum enim non tollitur bonum naturae quod ad speciem naturae pertinet: sed bonum naturae quod per gratiam superadditum fuit, potuit per peccatum primi parentis auferri, ut supra (3885) dictum est.

3889. — Patet etiam ex eisdem de facili solutio ad *decimam* rationem (3871). Quia cum privatio et defectus sibi invicem correspondeant, ea ratione in peccato originali filii parentibus similantur, qua etiam donum, a principio naturae praestitum, fuisset a parentibus in posteros propagatum: quia licet ad rationem speciei non pertineret, tamen ex divina gratia datum fuit primo homini ut ab eo in totam speciem derivandum.

3890. — Considerandum est etiam quod, licet aliquis per gratiae sacramenta sic ab originali peccato mundetur ut ei non imputetur ad culpam, quod est personaliter ipsum a peccato originali liberari, non tamen natura totaliter sanatur: et ideo secundum actum naturae peccatum originale transmittitur in posteros. Sic igitur in homine generante inquantum est persona quaedam, non est originale peccatum; et contingit etiam in actu generationis nullum esse actuale peccatum, ut *undecima* ratio (3872) proponebat; sed inquantum homo generans est naturale generationis principium, infectio originalis peccati, quod naturam respicit, in eo manet et in actu generationis ipsius.

3891. — Sciendum etiam est quod peccatum actuale primi hominis in naturam transivit: quia natura in eo erat beneficio naturae praestito adhuc perfecta. Sed per peccatum ipsius natura hoc beneficio destituta, actus eius simpliciter personalis fuit. Unde non potuit satisfacere pro tota natura, neque bonum naturae reintegrare per suum actum: sed solum satisfacere aliquatenus potuit pro eo quod ad ipsius personam spectabat. Ex quo patet solutio ad *duodecimam* rationem (3873).

3892. — Similiter autem et ad *tertiamdecimam* (3874): quia peccata posteriorum parentum inveniunt naturam destitutam beneficio primitus ipsi naturae concesso. Unde ex eis non sequitur aliquis defectus qui propagetur in posteros, sed solum qui personam peccantis inficiat.

3893. — Sic igitur non est inconveniens, neque contra rationem, peccatum originale in hominibus esse: ut PELAGIANORUM haeresis confundatur, quae peccatum originale negavit.

CAP. LIII. - RATIONES QUIBUS VIDETUR PROBARI QUOD NON FUIT CONVENIENS DEUM INCARNARI.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2 arg. 1, 8; *ibid.* a. 4 arg. 4; dist. 2, q. 1, a. 1, q.la 2 arg. 2; *Hebr.* II, lect. 4 (148, 149); III, q. 1, a. 5 arg. 2; *ibid.* a. 6 arg. 6; q. 4, a. 1 arg. 3; q. 14, a. 1 arg. 4; q. 35, a. 7 arg. 3; q. 40, a. 3 arg. 1; q. 46, a. 1 arg. 3; q. 47, a. 3 arg. 1; q. 48, a. 3 arg. 3, q. 49 a. 1 arg. 1, 4; q. 69, a. 3 arg. 3; *Comp.* cap. 226 (470bc).

3894. — QUIA vero Incarnationis fides ab infidelibus stultitia reputatur, secundum illud APOSTOLI, I *Cor.* 1, 21, *Placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes;* stultum autem videtur aliquid praedicare, non solum quia est impossibile, sed etiam quia est indecens: insistunt infideles ad Incarnationis impugnationem, non solum nitentes ostendere esse impossibile quod FIDES CATHOLICA praedicat, sed etiam incongruum esse, et divinam bonitatem non decere.

3895. — Est enim divinae bonitati conveniens ut omnia suum ordinem teneant. Est autem hic ordo rerum, ut Deus sit super omnia exaltatus, homo autem inter infimas creaturas contineatur. Non igitur decet divinam maiestatem humanae naturae uniri.

3896. — Item. Si conveniens fuit Deum hominem fieri, oportuit hoc esse propter aliquam utilitatem inde provenientem. Sed quaecumque utilitas detur, cum Deus omnipotens sit, hanc utilitatem producere potuit sola sua voluntate. Cum igitur unumquodque fieri conveniat quam brevissime potest, non oportuit quod Deus propter huiusmodi utilitatem humanam naturam sibi uniret.

3897. — Adhuc. Cum Deus sit universalis omnium causa, ad utilitatem totius universitatis rerum eum praecipue intendere oportet. Sed assumptio humanae naturae solum ad utilitatem hominis pertinet. Non igitur fuit conveniens quod, si alienam naturam Deus assumere debuit, quod solum naturam humanam assumpserit.

3898. — Amplius. Quanto aliquid est alicui magis simile, tanto ei convenientius unitur. Deo autem similior et propinquior est angelica natura quam humana. Non igitur conveniens fuit assumere naturam humanam, angelica praetermissa.

3899. — Praeterea. Id quod est praecipuum in homine est intelligentia veritatis. In quo videtur homini impedimentum praestari si Deus humanam naturam assumpsit: datur enim ei ex hoc erroris occasio, ut consentiat his qui posuerunt Deum non esse super omnia corpora exaltatum. Non igitur hoc ad humanae naturae utilitatem conveniebat, quod Deus humanam naturam assumeret.

3900. — Item. Experimento discere possumus quod circa incarnationem Dei plurimi errores sunt exorti. Videtur igitur humanae saluti conveniens non fuisse quod Deus incarnaretur.

3901. — Adhuc. Inter omnia quae Deus fecit, istud videtur esse maximum, quod ipsemet carnem assumpserit. Ex maximo autem opere maxima debet expectari utilitas. Si igitur incarnatio Dei ad salutem hominum ordinatur, videtur fuisse conveniens quod

CAPÍTULO LIII
ARGUMENTOS QUE PARECEM PROVAR NÃO TER SIDO CONVENIENTE A ENCARNAÇÃO DE DEUS

1. Os infiéis consideram estultícia a fé na Encarnação, segundo o texto do Apóstolo: *Agradou a Deus salvar os crentes pela loucura da pregação* (1Cor 1, 21). Parece ser estultícia pregar uma doutrina, não só por ser impossível, como também inconveniente. Eles insistem em atacar a Encarnação, não só procurando mostrar a impossibilidade do que a fé católica ensina, como também por ser inconveniente e impróprio à bondade divina.

Ora, convém à bondade divina que todas as coisas mantenham-se na sua ordem. Ora, é próprio da ordem das coisas que Deus seja exaltado acima de tudo, e que o homem se conserve entre as mais ínfimas criaturas. Logo, não condiz com a majestade divina unir-se à natureza humana.

2. Além disso, se foi conveniente Deus fazer-se homem, convinha que isto acontecesse por causa de alguma utilidade decorrente. Ora, sendo Deus onipotente, qualquer utilidade que viesse surgir, Deus a poderia produzir só por sua vontade. Por isso, como cada coisa deve ser feita no menor tempo possível, devido a essa utilidade não seria conveniente que Deus se unisse à natureza humana.

3. Além disso, sendo Deus a causa universal das coisas, convém que ele busque principalmente a utilidade de todas elas. Ora, a assunção da natureza humana visa somente à utilidade do homem. Logo, não seria conveniente Deus ter assumido só a natureza humana se devesse assumir outra natureza que a sua.

4. Além disso, quanto uma coisa é mais semelhante a outra, tanto mais conveniente será unir-se a ela. Ora, a natureza angélica é mais semelhante a Deus e está mais próxima de Deus que a humana. Logo, não foi conveniente ter Deus assumido a natureza humana, deixando de lado a angélica.

5. Além disso, o que há de principal no homem é o conhecimento da verdade. Ora, se Deus assumiu a natureza humana, parece haver impedimento para isso, pois apresenta-se uma ocasião de erro que leva o homem a concordar com os que afirmam que Deus não está elevado acima de todos os corpos. Por isso, não foi útil à natureza humana que Deus a assumisse.

6. Além disso, por experiência sabemos que muitos erros surgiram no tocante à Encarnação de Deus. Por isso, não parece ser conveniente à utilidade da natureza humana que Deus a tenha assumido.

7. Além disso, parece ter sido a máxima das obras feitas por Deus, ter Deus assumido a carne. Ora, da máxima obra espera-se a máxima utilidade. Por isso, se a Encarnação de Deus se ordena para a salvação dos homens, parece que seria conveniente ter Deus salvado to-

do gênero humano, ainda que a salvação de todos os homens apenas pareça ser uma utilidade suficiente para que se realizasse obra tão grandiosa.

8. Além disso, se Deus assumiu a natureza humana para a salvação de todos os homens, parece que seria conveniente ter a sua divindade se manifestado aos homens por indícios suficientes. No entanto, parece que isso não aconteceu, pois vemos homens realizarem milagres semelhantes, e até maiores, que os feitos por Cristo, só auxiliados pela virtude divina, sem a união com a natureza divina. Logo, não parece ter sido a Encarnação de Deus suficientemente destinada à salvação humana.

9. Além disso, se tivesse sido necessário que para a salvação do gênero humano Deus assumisse a carne, existindo os homens desde o início do mundo, parece que Deus deveria ter assumido a natureza humana desde o princípio do mundo, e não quase no fim dos tempos. Parece ter sido abandonada a salvação de todos os homens precedentes.

10. Além disso, aliás, por motivos semelhantes deveria Cristo conviver com os homens até o fim do mundo, para com a sua presença ensinar aos homens e governá-los.

11. Além disso, é utilíssimo aos homens, que neles se firme a esperança da bem-aventurança futura. E teriam uma maior esperança se Deus, ao encarnar-se se manifestasse a todos em carne imortal, impassível e gloriosa. Logo, não . pareceu ter sido conveniente ter assumido uma carne mortal e fraca.

12. Além disso, parece ter sido mais conveniente, para manifestar que tudo que há no mundo vem de Deus, que ele usasse da abundância das coisas do mundo, vivendo nas riquezas e nas maiores honras. Mas, lê-se o contrário disso a seu respeito: que levou uma vida pobre e desprezível, que suportou uma morte ignominiosa. Logo, não parece ter sido conveniente o que ensina a fé sobre Deus encarnado.

13. Além disso, a sua divindade foi ao máximo ocultada, pelo fato de haver suportado humilhações. No entanto, se Deus se encarnasse, seria muitíssimo necessário aos homens conhecerem a sua divindade. Por isso, não parece ter sido conveniente o que a fé ensina sobre a salvação dos homens.

14. E ainda que se diga que o Filho de Deus suportou a morte por obediência ao Pai, isso não parece conveniente. Ora, obedece-se quando quem obedece segue a vontade de quem ordena. E a vontade de Deus Pai não pode ser desarrazoada. Assim sendo, se não foi conveniente que Deus feito homem morresse, porque a morte se mostra contrária à divindade, que é vida, essa obediência não pode ser convenientemente prestada ao Pai.

15. Além disso, não é da vontade de Deus querer a morte dos homens, mesmo dos pecadores, mas antes a vida, pois diz a Escritura: *Não quero a morte do pecador, mas antes que se converta e viva* (Ez 18, 23). Logo, muito menos seria a vontade do Pai que um homem perfeitíssimo morresse.

16. Além disso, parece ser impiedoso e cruel condenar por preceito um inocente à morte, principalmente

ipse totum humanum genus salvasset: cum etiam omnium hominum salus vix videatur esse competens utilitas pro qua tantum opus fieri debuisset.

3902. — Amplius. Si propter salutem hominum Deus humanam naturam assumpsit, videtur fuisse conveniens ut eius divinitas hominibus per sufficientia indicia manifestaretur. Hoc autem non videtur contigisse: nam per aliquos alios homines, solo auxilio divinae virtutis absque unione Dei ad eorum naturam, inveniuntur similia miracula esse facta, vel etiam maiora quam fecerit Christus. Non igitur videtur Dei incarnatio sufficienter procurata fuisse ad humanam salutem.

3903. — Praeterea. Si hoc necessarium fuit humanae saluti quod Deus carnem assumeret, cum a principio mundi homines fuerint, videtur quod a principio mundi humanam naturam assumere debuit, et non quasi in fine temporum: videtur enim omnium praecedentium hominum salus praetermissa fuisse.

3904. — Item. Pari ratione, usque ad finem mundi debuisset cum hominibus conversari, ut homines sua praesentia erudiret et gubernaret.

3905. — Adhuc. Hoc maxime hominibus utile est, ut futurae beatitudinis in eis spes fundetur. Hanc autem spem magis ex Deo incarnato concepisset, si carnem immortalem et impassibilem et gloriosam assumpsisset, et omnibus ostendisset. Non igitur videtur fuisse conveniens quod carnem mortalem et infirmam assumpserit.

3906. — Amplius. Videtur fuisse conveniens, ad ostendendum quod omnia quae in mundo sunt, sint a Deo, quod ipse abundantia rerum mundanarum usus fuisset, in divitiis et in maximis honoribus vivens. Cuius contraria de ipso leguntur: quod pauperem et abiectam vitam duxit, et probrosam mortem sustinuit. Non igitur videtur esse conveniens quod fides de Deo incarnato praedicat.

3907. — Praeterea. Ex hoc quod ipse abiecta passus est, eius divinitas maxime fuit occultata: cum tamen hoc maxime necessarium fuerit hominibus ut eius divinitatem cognoscerent, si ipse fuit Deus incarnatus. Non igitur videtur quod fides praedicat humanae saluti convenire.

3908. — *a*) Si quis autem dicat quod propter obedientiam Patris Filius Dei mortem sustinuit, hoc non videtur rationabile.

b) Obedientia enim impletur per hoc quod obediens se conformat voluntati praecipientis. Voluntas autem Dei Patris irrationabilis esse non potest. Si igitur non fuit conveniens Deum hominem factum mortem pati, quia mors contraria esse videtur divinitati, quae vita est, huius rei ratio ex obedientia ad Patrem convenienter assignari non potest.

3909. — Praeterea. Voluntas Dei non est ad mortem hominum, etiam peccatorum, sed magis ad vitam: secundum illud EZECH. 18: *Nolo mortem* peccatoris, *sed* magis *ut convertatur et vivat*. Multo igitur minus potuit esse voluntas Dei Patris ut homo perfectissimus morti subiiceretur.

3910. — Amplius. Impium et crudele vi-

detur innocentem praecepto ad mortem inducere: et praecipue pro impiis, qui morte sunt digni. Homo autem Christus Iesus innocens fuit. Impium igitur fuisset si praecepto Dei Patris mortem subiisset.

3911. — *a*) Si vero aliquis dicat hoc necessarium fuisse propter humilitatem demonstrandam, sicut APOSTOLUS videtur dicere, *Philipp.* 2, quod Christus 8 *humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem:* nec haec quidem ratio conveniens videtur.

b) Primum quidem, quia in eo commendanda est humilitas qui habet superiorem, cui subiici possit: quod de Deo dici non potest. Non igitur conveniens fuit Dei Verbum humiliari usque ad mortem.

3912. — Item. Satis homines ad humilitatem informari poterant verbis divinis, quibus est fides omnimoda adhibenda, et exemplis humanis. Non igitur ad demonstrandum humilitatis exemplum necessarium fuit Verbum Dei aut carnem sumere, aut mortem subire.

3913. — *a*) Si quis autem iterum dicat quod propter nostrorum peccatorum purgationem necessarium fuit Christum mortem subire et alia quae videntur esse abiecta, sicut APOSTOLUS dicit quod *traditus est propter* peccata *nostra*, et iterum, Mortuus *est ad multorum exhaurienda peccata:* nec hoc videtur esse conveniens.

b) Primo quidem, quia per solam Dei gratiam hominum peccata purgantur.

3914. — Deinde quia, si aliqua satisfactio requirebatur, conveniens fuit ut ille satisfaceret qui peccavit: quia in iusto Dei iudicio *unusquisque onus suum* debet portare.

3915. — Item. Si conveniens fuit ut aliquis homine puro maior pro homine satisfaceret, sufficiens fuisse videtur si angelus, carne assumpta, huiusmodi satisfactionem implesset: cum angelus naturaliter sit superior homine.

3916. — Praeterea. Peccatum non expiatur peccato, sed magis augetur. Si igitur per mortem Christus satisfacere debuit, talis debuit eius mors esse in qua nullus peccaret: ut scilicet non violenta morte, sed naturaliter moreretur.

3917. — Adhuc. Si pro peccatis hominum Christum mori oportuit, cum frequenter homines peccent, oportuisset eum frequenter mortem subire.

3918. — *a*) Si quis autem dicat quod specialiter propter peccatum originale necessarium fuit Christum nasci et pati, quod quidem totam naturam humanam infecerat, homine primo peccante: — hoc impossibile videtur.

b) Si enim alii homines ad satisfaciendum pro peccato originali sufficientes non sunt, nec mors Christi pro peccatis humani generis satisfactoria fuisse videtur: quia et ipse secundum humanam naturam mortuus est, non secundum divinam.

3919. — Praeterea. Si Christus pro peccatis humani generis sufficienter satisfecit, iniustum videtur esse quod homines adhuc poenas patiantur, quas pro peccato Scriptura divina inductas esse commemorat.

3920. — Adhuc. Si Christus sufficienter

por causa dos ímpios dignos de morte. Ora, o homem Cristo Jesus foi inocente. Logo, teria sido impiedoso se fosse submetido à morte por preceito de Deus Pai.

17. Porém, se alguém disser que isso aconteceu para manifestação de humildade, como parece dizer o Apóstolo: *Humilhou-se, fazendo-se obediente até a morte* (Fl 2, 7), nem esse motivo parece ser conveniente.

Primeiramente, porque a humildade deve ser atribuída a quem tem um superior ao qual se possa submeter, o que não pode ser atribuído a Deus. Logo, não foi conveniente que o Verbo de Deus se humilhasse até a morte.

18. Além disso, a humildade é suficientemente esclarecida aos homens pelas palavras divinas, as quais se deve receber com toda fé, e pelos exemplos humanos. Por isso, para manifestação de exemplo de humildade não foi necessário que o Verbo de Deus tivesse assumido a carne, ou morresse.

19. Se, porém, alguém insistir dizendo que foi necessário a Cristo sofrer a morte e coisas ignominosas para purgação dos nossos pecados, como também afirma o Apóstolo: *Foi entregue por causa dos nossos pecados* (Rm 4, 25), e: *Morreu para apagar os pecados de muitos* (Hb 9, 28) – de novo há inconveniência. Em primeiro lugar, porque somente pela graça de Deus os pecados são purgados. Depois, porque se alguma satisfação fosse exigida, o próprio pecador é que deveria satisfazer, porque, segundo o justo juízo de Deus, *cada um deve carregar o seu ônus* (Gl 6, 5).

20. Além disso, se fosse conveniente que alguém maior que um simples homem satisfizesse pelo homem, parece ter sido suficiente que um anjo assumisse a carne e desse essa satisfação, visto que o anjo é superior ao homem.

21. Além disso, um pecado não é capaz de satisfazer por outro pecado, mas, antes, o aumenta. Se, pois, Cristo devesse satisfazer com a morte, a sua morte deveria ter sido tal que nela ninguém pecasse, isto é, que não fosse violenta, mas natural.

22. Além disso, se tivesse sido conveniente Cristo morrer pelos pecados dos homens, como os homens pecam constantemente, deveria também Cristo morrer freqüentemente.

23. Se, porém, alguém disser que foi necessário Cristo ter nascido e morrido principalmente por causa do pecado original, que infestou toda a natureza humana, após o pecado do primeiro homem. – isso parece ser impossível. Com efeito, se os outros homens não foram suficientes para satisfazer pelo pecado original, nem parece ter sido satisfatória a morte de Cristo para os pecados do gênero humano, porque Cristo morreu segundo a natureza humana e não segundo a divina.

24. Além disso, se Cristo satisfez suficientemente pelos pecados do gênero humano, parece ser injusto que os homens sofram ainda penalidades, citadas que são na Escritura divina como impostas por causa do pecado (1Cor 17, 5).

25. Além disso, se Cristo satisfez suficientemente

pelos pecados do gênero humano, outros remédios não deveriam ser procurados para absolvição dos pecados. No entanto, eles são sempre procurados pelos que cuidam da própria salvação. Logo, parece que Cristo não tirou suficientemente todos os pecados dos homens.

26. São esses, e outros semelhantes, os argumentos com os quais alguém pode opinar que não foi condizente com a majestade e sabedoria divina o que a fé católica ensina sobre a Encarnação.

pro peccatis humani generis satisfecit, non essent ultra remedia pro absolutione peccatorum quaerenda. Quaeruntur autem semper ab omnibus qui suae salutis curam habent. Non igitur videtur sufficienter Christum peccata hominum abstulisse.

3921. — Haec igitur sunt, et similia, ex quibus alicui videri potest ea quae de Incarnatione FIDES CATHOLICA praedicat, divinae maiestati et sapientiae convenientia non fuisse.

CAPÍTULO LIV
FOI CONVENIENTE DEUS TER-SE ENCARNADO

1. Porém, se alguém atenta e piamente considera os mistérios da Encarnação, encontrará neles grande profundeza de sabedoria que excede o conhecimento humano, segundo diz o Apóstolo: *O que parece ignorância em Deus é sabedoria para os homens* (1Cor 1, 25). Por isso, a quem os considera com piedade, apresentam-se cada vez mais as suas razões admiráveis.

Em primeiro lugar, deve-se ver que a Encarnação de Deus foi um eficacíssimo auxílio para o homem que busca a bem-aventurança. Ora, acima foi demonstrado (l. III, cc. XLVIIIss.) que a perfeita bem-aventurança humana consiste na imediata visão de Deus. No entanto, poderia parecer a alguém que o homem jamais atingirá esse estado, no qual o intelecto humano se une imediatamente à essência divina como o intelecto ao inteligível, porque é imensa a distância das duas naturezas. Assim sendo, o homem se cansaria de buscar a bem-aventurança, pressionado pelo desespero. Mas, como Deus quis unir pessoalmente a si a natureza humana, fica clarissimamente manifesto que o homem pode unir-se com Deus pelo intelecto, vendo-o imediatamente. Por isso, foi convenientíssimo que Deus assumisse a natureza humana para elevar a esperança do homem na bem-aventurança. Por conseguinte, depois da Encarnação de Cristo, os homens começaram a aspirar sempre mais a bem-aventurança celeste, segundo o que ele mesmo disse: *Vim, para que tenham a vida, e a tenham em abundância* (Jo 10, 10).

2. Juntamente com essa razão, são afastados os impedimentos para que o homem alcance a bem-aventurança. Com efeito, consistindo a perfeita bem-aventurança humana só na fruição de Deus, como acima foi demonstrado (l. III. c. XXXVIIss), é necessário que quem adere às coisas inferiores a Deus como a seu fim, fique impedido da verdadeira bem-aventurança. É por ignorância da dignidade da sua natureza que o homem poderá ser conduzido a unir-se às coisas inferiores a Deus, como ao seu fim. Daí acontecer que alguns, considerando-se segundo a natureza corpórea e sensitiva, que têm em comum com os demais animais, buscam nela e nos deleites carnais alguma bem-aventurança animalesca. Mas outros considerando, sob certos aspectos,

CAP. LIV. - QUOD CONVENIENS FUIT DEUM INCARNARI.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2; *Ration.* cap. 5 (975-978), 7 (994); III, q. 1, a. 1; *Symb.* art. 3 (905-909); *Comp.* cap. 200 (379), 201 (380-384).

3922. — SI quis autem diligenter et pie Incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiae profunditatem quod humanam cognitionem excedat: secundum illud APOSTOLI: *Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus*. Unde fit ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes huius mysterii manifestantur.

3923. — Primum igitur hoc considerandum est, quod incarnatio Dei efficacissimum fuit auxilium homini ad beatitudinem tendenti. Ostensum est enim in Tertio (capp. 48 sqq.) quod perfecta beatitudo hominis in immediata Dei visione consistit. Posset autem alicui videri quod homo ad hunc statum nunquam possit pertingere quod intellectus humanus immediate ipsi divinae essentiae uniretur ut intellectus intelligibili, propter immensam distantiam naturarum: et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. Per hoc autem quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur quod homo per intellectum Deo potest uniri, ipsum immediate videndo. Fuit igitur convenientissimum quod Deus humanam naturam assumeret ad spem hominis in beatitudinem sublevandam. Unde post incarnationem Christi homines coeperunt magis ad caelestem beatitudinem aspirare: secundum quod ipse dicit, IOAN. 10, 10: *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.*

3924. — Simul etiam per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinem adipiscendi. Cum enim perfecta hominis beatitudo in sola Dei fruitione consistat, ut supra (*lib.* III, l. c.) ostensum est, necessarium est quod quicumque his quae infra Deum sunt inhaeret finaliter, a verae beatitudinis participatione impediatur. Ad hoc autem homo deduci poterat quod rebus infra Deum existentibus inhaereret ut fini, ignorando suae dignitatem naturae. Ex hoc enim contingit quod quidam, considerantes se secundum naturam corpoream et sensitivam, quam cum aliis animalibus habent communem, in rebus corporalibus et delectationibus carnis quandam beatitudinem bestialem requirunt. Quidam vero, consi-

derantes quarundam creaturarum excellentiam super homines quantum ad aliqua, eorum cultui se adstrinxerunt: colentes mundum et partes eius, propter magnitudinem quantitatis et temporis diuturnitatem; vel spirituales substantias, angelos et daemones, propter hoc quod hominem excedere inveniuntur tam in immortalitate quam in acumine intellectus, aestimantes in his, utpote supra se existentibus, hominis beatitudinem esse querendam. Quamvis autem quantum ad aliquas conditiones homo aliquibus creaturis existat inferior: ac etiam infimis creaturis in quibusdam assimiletur: tamen secundum ordinem finis, nihil homine existit altius nisi solus Deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit. Hanc igitur hominis dignitatem, quod scilicet immediata Dei visione beatificandus sit, convenientissime Deus ostendit per hoc quod ipse immediate naturam humanam assumpsit. Unde ex incarnatione Dei hoc consecutum videmus, quod magna pars hominum, cultu angelorum, daemonum, et quarumcumque creaturarum praetermisso, spretis etiam voluptatibus carnis et corporalibus omnibus, ad solum Deum colendum se dedicaverunt, in quo solo beatitudinis complementum expectant; secundum quod APOSTOLUS monet: *Quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt sapite, non quae super terram.*

3925. — Adhuc. Quia beatitudo perfecta hominis in tali cognitione Dei consistit quae facultatem omnis intellectus creati excedit, ut in Tertio (l. c.) ostensum est, necessarium fuit quandam huiusmodi cognitionis praelibationem in homine esse, qua dirigeretur in illam plenitudinem cognitionis beatae: quod quidem fit per fidem, ut in Tertio ostensum est. Cognitionem autem qua homo in ultimum finem dirigitur, oportet esse certissimam, eo quod est principium omnium quae ordinantur in ultimum finem: sicut et principia naturaliter nota certissima sunt. Certissima autem cognitio alicuius esse non potest nisi vel illud sit per se notum, sicut nobis prima demonstrationis principia; vel in ea quae per se nota sunt resolvatur, qualiter nobis certissima est demonstrationis conclusio. Id autem quod de Deo nobis per fidem tenendum proponitur, non potest esse homini per se notum: cum facultatem humani intellectus excedat. Oportuit igitur hoc homini manifestari per eum cui sit per se notum. Et quamvis omnibus divinam essentiam videntibus sit quodammodo per se notum, tamen ad certissimam cognitionem habendam oportuit reductionem fieri in primum huius cognitionis principium, scilicet in Deum, cui est naturaliter per se notum, et a quo omnibus innotescit: sicut et certitudo scientiae non habetur nisi per resolutionem in prima principia indemonstrabilia. Oportuit igitur hominem, ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate, ab ipso Deo instrui homine facto, ut homo, secundum modum humanum, divinam instructionem perciperet. Et hoc est quod dicitur IOAN. 1, 18: *Deum nemo vidit unquam: Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*. Et ipse Dominus dicit, IOAN. 18, 37: *Ego* ad hoc *natus sum et veni in mundum, ut testimonium perhibeam*

a excelência de algumas criaturas superiores aos homens, dedicaram-se ao culto delas, prestando culto ao mundo e às suas partes, por causa da sua imensidão quantitativa e da sua duração no tempo; ou, ainda, adorando substâncias espirituais, anjos ou demônios, porque os viam superiores aos homens, pela imortalidade e pela acuidade intelectual, pensando encontrar nelas a bem-aventurança do homem por manifestarem-se elas superiores aos homens. Não obstante, embora o homem se mostre inferior sob certos aspectos a algumas criaturas, e até se assemelhe a algumas coisas ínfimas, contudo, na ordem dos fins, nenhuma coisa é mais elevada acima do homem senão Deus, só em Deus consistindo a perfeita bem-aventurança do homem. Esta dignidade do homem, que deve ser tornado feliz pela imediata visão de Deus, o próprio Deus a manifesta convenientemente ao assumir de modo imediato a natureza humana. Por ter sido isso conseguido pela Encarnação de Deus, a maior parte dos homens, tendo deixado de cultuar anjos, demônios e quaisquer criaturas, desprezando também todos os desejos carnais e corporais, dedicaram-se exclusivamente ao culto de Deus, e só nele esperam o complemento da bem-aventurança. E isto o Apóstolo admoesta, dizendo: *Buscai as coisas do alto, onde Cristo está sentado à direita de Deus; contemplai o que é do alto, não o que é da terra* (1Cor 3, 1-2).

3. Além disso, como a perfeita bem-aventurança do homem consiste em tal conhecimento de Deus, que excede a capacidade de todo intelecto criado, como se viu acima (l. III, c. XXXVII ss), foi necessário que houvesse uma certa prelibação desse conhecimento, segundo a qual o homem fosse encaminhado para aquela plenitude do conhecimento bem-aventurado, o que se realiza pela fé. Ora, o conhecimento que leva o homem ao fim último deve ser certíssimo, porque é o princípio de todas as coisas que levam para este fim, como também os princípios evidentes são naturalmente certíssimos. Ora, o conhecimento certíssimo de um ser não acontece se não for ele por si mesmo evidente, como são em nós os primeiros princípios de demonstração, ou não se resolver nestes princípios, como, para nós, é certíssima a conclusão de uma demonstração. Mas o que nos é proposto sobre Deus como sendo de fé não pode por si mesmo ser evidente ao homem, porque excede a capacidade do intelecto humano. Por isso, deve ser manifestado ao homem por aquele a quem é evidente por si mesmo. Embora a essência divina seja de certo modo evidente aos que a vêem, no entanto, para dela se ter um conhecimento certíssimo, foi conveniente fazer-se redução ao primeiro princípio deste conhecimento que é Deus, que é evidente por si mesmo e conhecido por todos, tal como há certeza científica pela resolução nos primeiros princípios indemonstráveis. Por conseguinte, foi conveniente ao homem ser instruído pelo próprio Deus feito homem, para que tivesse certeza das verdades da fé e para que recebesse de modo humano a doutrina divina. E é isto que se lê no Evangelho: *Deus, ninguém jamais o viu; o Unigênito, que está no seio do Pai, ele mesmo o mostrou* (Jo 1, 18); e o próprio Senhor diz: *Eu nasci e vim ao*

mundo para dar testemunho da verdade (Jo 18, 37). Por esse motivo, vemos que, após a Encarnação de Cristo, os homens são ensinados com maior clareza e certeza sobre o conhecimento de Deus, segundo o que está escrito: *A terra encheu-se do conhecimento de Deus* (Is 11, 9).

4. Além disso, como a perfeita bem-aventurança do homem consiste na fruição de Deus, foi necessário dispor o desejo humano para ela, pois há no homem o desejo natural da bem-aventurança. Ora, o desejo da fruição de uma coisa é causado pelo amor que a ela se tem. Por isso, para o homem tender para a bem-aventurança, foi-lhe necessário ser levado ao amor de Deus. Porém, nenhuma coisa nos leva tanto para o amor como a experiência de seu recíproco amor. Ora, não poderia ter sido manifestado ao homem o amor de Deus de modo mais eficaz do que pelo fato de ter ele querido unir-se em pessoa ao homem, pois é próprio do amor unir o amante ao amado na medida do possível. Logo, foi necessário ao homem que busca a bem-aventurança perfeita que Deus se fizesse homem.

5. Além disso, consistindo a amizade numa certa igualdade, vê-se que as coisas muito desiguais não podem ser unidas por amizade. Por isso, para que houvesse uma amizade mais familiar entre Deus e o homem, foi a este conveniente que Deus se fizesse homem, porque até pela natureza o homem já é amigo do homem. Desse modo, *conhecendo a Deus visivelmente, somos arrebatados para o amor das coisas invisíveis* (Prefácio da Missa do Natal).

6. É também manifesto que a bem-aventurança é o prêmio da virtude. Por isso, convém aos que tendem para a virtude ser predispostos para ela. Ora, somos estimulados para a virtude pelas palavras e pelos exemplos. Por isso, as palavras e os exemplos de uma pessoa tanto mais levam os outros para a virtude quanto mais firme for a sua idéia sobre a bondade dela. Ora, não pode ter uma idéia infalível a respeito da bondade de um simples homem porque mesmo os homens mais santos têm as suas falhas. Por isso, para que a virtude fosse consolidada no homem, foi necessário que este recebesse do Deus humanado os ensinamentos e os exemplos de virtude, razão por que o Senhor disse: *Dei-vos o exemplo, para que assim como eu fiz, vós também façais* (Jo 13, 15).

7. Além disso, assim como o homem é disposto para a bem-aventurança pela virtude, dela é também impedido pelo pecado. Ora, o pecado contrário à virtude é impedimento para a bem-aventurança, não só porque traz uma certa desordem à alma, enquanto a afasta da ordenação para o devido fim, como também ofendendo a Deus, de quem espera o prêmio da bem-aventurança, enquanto Deus cuida dos atos humanos, e o pecado é contra a caridade, como foi plenamente demonstrado acima (l. III, cc. CLVIss).

Além disso, tomando o homem consciência dessa ofensa, pelo pecado perde a confiança de se dirigir para Deus, a confiança necessária para a aquisição da bem-aventurança. É, pois, necessário ao gênero humano, que transborda de pecados, que lhe seja ministrado um remédio contra os pecados. Ora, esse remédio não pode

veritati. Propter quod videmus post Christi incarnationem evidentius et certius homines in divina cognitione esse instructos: secundum illud ISAIAE 11, 9: *Repleta est terra scientia Domini.*

3926. — Item. Cum beatitudo hominis perfecta in divina fruitione consistat, oportuit affectum hominis ad desiderium divinae fruitionis disponi: sicut videmus homini beatitudinis desiderium naturaliter inesse. Desiderium autem fruitionis alicuius rei ex amore illius rei causatur. Necessarium igitur fuit hominem, ad perfectam beatitudinem tendentem, ad amorem divinum induci. Nihil autem sic ad amorem alicuius nos inducit sicut experimentum illius ad nos. Amor autem Dei ad homines nullo modo efficacius homini potuit demonstrari quam per hoc quod homini uniri voluit in persona: est enim proprium amoris unire amantem cum amato, inquantum possibile est. Necessarium igitur fuit homini, ad beatitudinem perfectam tendenti, quod Deus fieret homo.

3927. — Amplius. Cum amicitia in quadam aequalitate consistat, ea quae multum inaequalia sunt, in amicitia copulari non posse videntur. Ad hoc igitur quod familiarior amicitia esset inter hominem et Deum, expediens fuit homini quod Deus fieret homo, quia etiam naturaliter homo homini amicus est: ut sic, *dum visibiliter Deum cognoscimus, in invisibilium amorem rapiamur.*

3928. — Similiter etiam manifestum est quod beatitudo virtutis est praemium. Oportet igitur ad beatitudinem tendentes secundum virtutem disponi. Ad virtutem autem et verbis et exemplis provocamur. Exempla autem alicuius et verba tanto efficacius ad virtutem inducunt, quanto de eo firmior bonitatis habetur opinio. De nullo autem homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat: quia etiam sanctissimi viri in aliquibus inveniuntur defecisse. Unde necessarium fuit homini, ad hoc quod in virtute firmaretur, quod a Deo humanato doctrinam et exempla virtutis acciperet. Propter quod ipse Dominus dicit, IOAN. 13, 15: *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.*

3929. — Item. Sicut virtutibus homo ad beatitudinem disponitur, ita et peccatis impeditur. Peccatum autem virtuti contrarium, impedimentum affert beatitudini, non solum inordinationem quandam animae inducens secundum quod eam ab ordine debiti finis abducit, sed etiam Deum offendens, a quo beatitudinis praemium expectatur, secundum quod Deus humanorum actuum curam habet, et peccatum contrarium est caritati divinae, ut in Tertio plenius ostensum est. Et insuper huius offensae homo conscientiam habens, per peccatum fiduciam accedendi ad Deum amittit, quae necessaria est ad beatitudinem consequendam. Necessarium est igitur humano generi, quod peccatis abundat, ut ei remedium aliquod adhibeatur contra peccata. Hoc autem remedium adhiberi non potest nisi per Deum, qui et voluntatem hominis movere potest in bonum, ut eam

ad debitum ordinem reducat, et offensam in se commissam potest remittere; offensa enim non remittitur nisi per eum in quem offensa committitur. Ad hoc autem quod homo a conscientia offensae praeteritae liberetur, oportet quod sibi de remissione offensae per Deum constet. Non autem per certitudinem ei constare potest nisi a Deo de hoc certificetur. Conveniens igitur fuit, et humano generi ad beatitudinem consequendam expediens, quod Deus fieret homo, ut sic et remissionem peccatorum consequeretur per Deum, et huius remissionis certitudinem per hominem Deum. Unde et ipse Dominus dicit, MATTH. 9, 6: *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem dimittendi peccata* etc.; et APOSTOLUS, *Hebr.* 9, 14, dicit quod *sanguis Christi emundabit* conscientias nostras *ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi*.

3930. — Adhuc. Ex traditione Ecclesiae docemur totum humanum genus peccato esse infectum. Habet autem hoc ordo divinae iustitiae, ut ex superioribus (*lib.* III, cap. 158) patet, quod peccatum sine satisfactione non remittatur a Deo. Satisfacere autem pro peccato totius humani generis nullus homo purus poterat: quia quilibet homo purus aliquid minus est tota generis humani universitate. Oportuit igitur, ad hoc quod humanum genus a peccato communi liberaretur, quod aliquis satisfaceret qui et homo esset, cui satisfactio competeret; et aliquid supra hominem, ut eius meritum sufficiens esset ad satisfaciendum pro peccato totius humani generis. Maius autem homine, quantum ad ordinem beatitudinis, nihil est nisi solus Deus: nam angeli, licet sint superiores quantum ad conditionem naturae, non tamen quantum ad ordinem finis, quia eodem beatificantur (cf. *lib.* III, cap. 57). Necessarium igitur fuit homini ad beatitudinem consequendam, quod Deus homo fieret ad peccatum humani generis tollendum. Et hoc est quod IOANNES BAPTISTA dixit de Christo: *Ecce agnus Dei. ecce qui tollit peccata mundi*. Et APOSTOLUS, *ad Romanos* dicit: *Sicut peccatum ex uno in omnes in condemnationem, ita gratia ex uno in omnes ad iustificationem*.

3931. — Haec igitur sunt, et similia, ex quibus aliquis concipere potest non fuisse incongruum bonitati divinae Deum hominem fieri, sed expedientissimum fuisse humanae saluti.

vir senão de Deus, que pode mover a vontade humana para o bem, repondo-a na devida ordem, e pode perdoar a ofensa que recebeu, porque uma ofensa só é perdoada por quem recebe. Mas, para o homem livrar-se de uma ofensa passada, é necessário que ele tenha conhecimento do perdão vindo de Deus. No entanto, só pode ficar certo disso, se Deus certificá-lo. Por isso, foi conveniente e útil ao gênero humano, para que se conseguisse a bem-aventurança, que Deus se fizesse homem. Desse modo conseguiria de Deus perdão dos pecados e, pelo Deus-homem, a certeza deste perdão. Daí dizer o Senhor: *Para que saibais que o Filho do homem tem o poder de perdoar os pecados* (Mt 9, 6), e o Apóstolo: *O sangue de Cristo purificará as nossas consciências das obras mortas, para que o Deus vivo seja servido* (Hb 9, 14).

8. Além disso, pela tradição eclesiástica nos é ensinado que todo o gênero humano foi infectado pelo pecado. Ora, é próprio da ordem da justiça divina, como se depreende do que acima foi dito (l. III, c. CLVIII), que sem satisfação Deus não perdoa o pecado. Ora, nenhum simples homem pode satisfazer pelo pecado do gênero humano, porque um simples homem é algo menor que a totalidade do gênero humano. Por isso, para que o gênero humano fosse livrado do pecado comum, foi conveniente que alguém satisfizesse e que esse alguém fosse homem, pois ao homem competia a satisfação; e foi também conveniente que tivesse algo acima do homem, para que o seu mérito fosse suficiente para a satisfação do pecado de todo o gênero humano. Ora, na ordem da bem-aventurança, maior que o homem só há Deus, pois os anjos, embora superiores no tocante à condição natural, não o são no tocante à ordem do fim, porque o mesmo bem os torna bem-aventurados (cf. l. III c. LVII). Por isso, para o homem conseguir a bem-aventurança, foi necessário que Deus se fizesse homem, tirando o pecado do gênero humano. E é justamente o que João Batista atribui a Cristo: *Eis o Cordeiro de Deus, eis o que tira o pecado do mundo* (Jo 1, 29). E o Apóstolo escreve: *Como o pecado de um passou para todos em condenação, também a graça de um passou para todos em justificação* (Rm 5, 16-18).

9. Por essas e semelhantes razões pode-se ver que não foi inconveniente à bondade divina, que Deus se tenha feito homem, mas que foi utilíssimo para a salvação do homem.

CAP. LV. - SOLUTIO RATIONUM SUPRA POSITARUM CONTRA CONVENIENTIAM INCARNATIONIS.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2, ad 1, 8; *ibid.* a. 4, ad 4; dist. 2, q. 1, a. 1, q.la 2 ad 2; *Hebr.* II, lect. 4 (149); *Ration.* cap. 5 (975): Modus autem reparationis; 7 (995-999); *Epist.* A ad 21; *Epist.* B, art. 23 (752-754); III, q. 1, a. 5, ad 2; *ibid.* a. 6 ad 6; q. 4, a. 1 ad 3; q. 14, a. 1 ad 4; q. 35, a. 7 ad 3; q. 40, a. 3 ad 1; q. 46, a. 1 ad 3; q. 47, a. 3 ad 1; q. 48, a. 3 ad 3; q. 49, a. 1 ad 1, 4; q. 69, a. 3 ad 3; *Symb.* art. 4 (919-924, pagina mirabilis!); *Comp.* cap. 226 (470-474), 227 (475-477), 228 (478-480).

3932. — EA vero quae contra hoc supe-

CAPÍTULO LV
SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES ACIMA APRESENTADAS CONTRA A CONVENIÊNCIA DA ENCARNAÇÃO

1. Não será difícil responder às objeções acima apresentadas contra a Encarnação.

Com efeito, Deus fazer-se homem não é contra a ordem das coisas, como opinava a primeira objeção (c. LIII, 1). Isto porque, embora a natureza divina exceda infinitamente a ordem humana, no entanto, o homem tem a Deus como fim, segundo a ordenação da sua própria natureza, e está destinado a se unir a Deus pelo intelecto. Um exemplo e um certo testemunho desta união foi a união em pessoa de Deus com o homem, conservando-se, porém, a propriedade de cada natureza. Assim, não se perdeu coisa alguma da excelência da natureza divina e nem a natureza humana foi coarctada além dos seus limites específicos por esta exaltação.

Deve-se ainda saber que, por causa da perfeição e imobilidade da bondade divina, nada da dignidade de Deus é diminuído porque uma criatura muito se aproxima dele, embora esta criatura cresça. Desse modo, Deus comunica às criaturas a sua bondade sem sofrer detrimento algum.

2. Igualmente, embora a vontade de Deus seja capaz de fazer todas as coisas, no entanto, a sabedoria divina exige que as coisas singulares sejam providenciadas por Deus segundo as exigências das mesmas, pois Deus convenientemente estabeleceu para cada coisa a sua causa própria. Por isso, embora só por sua vontade Deus pudesse realizar no gênero humano todos os benefícios que dissemos virem da Encarnação de Deus, como também opinava a segunda objeção (c. LIII, 2), contudo, foi conveniente à natureza humana que essas utilidades fossem trazidas por Deus feito homem, como de certo modo se depreende dos argumentos apresentados (c. prec.).

3. Torna-se assim evidente também a resposta à terceira objeção (c. LIII, 3). Com efeito, sendo o homem constituído de natureza corpórea e espiritual, colocado quase nos confins dessas naturezas, vê-se que pertence a toda criatura o que se faz para a salvação do homem. Ora, as criaturas corpóreas inferiores vê-se que são para o uso do homem e lhe estão de certo modo submetidas. A criatura espiritual superior, a saber, a angélica, tem de comum com o homem a aquisição do último fim, como se depreende do que foi acima dito (l. III, c. XXV). Eis porque pareceu conveniente que a causa universal de todas as coisas assumisse, em unidade de pessoa, aquela criatura na qual mais se comunica com todas as outras coisas.

Também deve ser considerado que somente à criatura racional compete agir por si mesma, pois as criaturas irracionais operam mais por impulso do que por si mesmas. Por isso, pertencem mais à ordem das causas instrumentais do que à dos agentes principais. Por conseguinte, foi conveniente que Deus assumisse aquela criatura que pudesse agir por si mesma e como agente principal. Com efeito, as que operam como instrumentos, o fazem enquanto movidas para a operação, ao passo que o agente principal opera por si mesmo. Assim sendo, se alguma ação fosse feita por Deus mediante uma criatura irracional, bastaria que fosse apenas movida por Deus segundo a condição da mesma. Porém, não podia ser assumida em pessoa de modo a operar por si

rius (cap. 53) sunt opposita, non difficile est solvere.

3933. — Non enim est contrarium ordini rerum Deum hominem fieri, ut *prima* ratio (3895) procedebat. Quia quamvis natura divina in infinitum naturam humanam excedat, tamen homo secundum ordinem suae naturae habet ipsum Deum pro fine, et natus est ei per intellectum uniri; cuius unionis exemplum et documentum quoddam fuit unio Dei ad hominem in persona; servata tamen proprietate utriusque naturae, ut nec excellentiae divinae naturae aliquid deperiret, nec humana natura per exaltationem aliquam extra terminos suae speciei traheretur.

3934. — Considerandum etiam quod, propter perfectionem et immobilitatem divinae bonitatis, nihil dignitatis Deo deperit ex hoc quod aliqua creatura quantumcumque ei appropinquat, etsi hoc creaturae accrescat. Sic enim ipsis creaturis suam bonitatem communicat quod ex hoc ipse nullum patitur detrimentum.

3935. — Similiter etiam, licet ad omnia facienda Dei voluntas sufficiat, tamen divina sapientia exigit ut rebus singulis secundum earum congruentiam provideatur a Deo: rebus enim singulis proprias causas convenienter instituit. Unde licet Deus sola sua voluntate efficere potuerit in humano genere omnes utilitates quas ex Dei incarnatione dicimus provenisse, ut *secunda* ratio (3896) proponebat: tamen congruebat humanae naturae ut huiusmodi utilitates inducerentur per Deum hominem factum, sicut ex inductis rationibus (cap. praec.) aliquatenus apparere potest.

3936. — *a*) Ad *tertiam* etiam rationem (3897) patet responsio. Homo enim, cum sit constitutus ex spirituali et corporali natura, quasi quoddam *confinium* (1453 *b*) tenens utriusque naturae, ad totam creaturam pertinere videtur quod fit pro hominis salute. Nam inferiores creaturae corporales in usum hominis cedere videntur et ei quodammodo esse subiectae. Superior autem creatura spiritualis, scilicet angelica, commune habet cum homine ultimi finis consecutionem, ut ex superioribus patet. Et sic conveniens videtur ut universalis omnium causa illam creaturam in unitatem personae assumeret in qua magis communicat cum omnibus creaturis.

b) Considerandum est etiam quod solius rationalis naturae est per se agere: creaturae enim irrationales magis aguntur naturali impetu quam agant per seipsas. Unde magis sunt in ordine instrumentalium causarum quam se habeant per modum principalis agentis. Assumptionem autem talis creaturae a Deo oportuit esse quae per se agere posset tanquam agens principale. Nam ea quae agunt sicut instrumenta, agunt inquantum sunt mota ad agendum: principale vero agens ipsum per se agit. Si quid igitur agendum fuit divinitus per aliquam irrationalem creaturam, suffecit, secundum huius creaturae conditionem, quod solum moveretur a Deo: non autem quod assumeretur in persona ut

ipsamet ageret, quia hoc eius naturalis conditio non recepit, sed solum conditio rationalis naturae. Non igitur fuit conveniens quod Deus aliquam irrationalem naturam assumeret, sed rationalem, scilicet angelicam vel humanam.

3937. — Et quamvis angelica natura quantum ad naturales proprietates inveniatur excellentior quam humana natura, ut *quarta* ratio (3898) proponebat, tamen humana congruentius fuit assumpta.

a) Primo quidem, quia in homine peccatum expiabile esse potest: eo quod eius electio non immobiliter fertur in aliquid, sed a bono potest perverti in malum, et a malo reduci in bonum: sicut etiam in hominis ratione contingit, quae, quia ex sensibilibus et per signa quaedam colligit veritatem, viam habet ad utrumque oppositorum. Angelus autem, sicut habet immobilem apprehensionem, quia per simplicem intellectum immobiliter cognoscit, ita etiam habet immobilem electionem: unde vel in malum omnino non fertur; vel, si in malum feratur, immobiliter fertur; unde eius peccatum expiabile esse non potest. Cum igitur praecipua causa videatur divinae incarnationis esse expiatio peccatorum, ut ex SCRIPTURIS DIVINIS docemur, congruentius fuit humanam naturam quam angelicam assumi a Deo.

b) Secundo, quia assumptio creaturae a Deo est in persona, non in natura, ut ex superioribus (capp. 39, 41) patet. Convenientius igitur assumpta est hominis natura quam angelica: quia in homine aliud est natura et persona, cum sit ex materia et forma compositus; non autem in angelo, qui immaterialis est.

c) Tertio, quia angelus, secundum proprietatem suae naturae, propinquior erat ad Deum cognoscendum quam homo, cuius cognitio a sensu oritur. Sufficiebat igitur quod angelus a Deo intelligibiliter instrueretur de veritate divina. Sed conditio hominis requirebat ut Deus sensibiliter hominem de seipso homine instrueret. Quod per incarnationem est factum.

d) Ipsa etiam distantia hominis a Deo magis repugnare videbatur fruitioni divinae. Et ideo magis indiguit homo quam angelus assumi a Deo, ad spem de beatitudine concipiendam.

e) Homo etiam, cum sit creaturarum terminus, quasi omnes alias creaturas naturali generationis ordine praesupponens, convenienter primo rerum principio unitur, ut quadam circulatione perfectio rerum concludatur.

3938. — Ex hoc autem quod Deus humanam naturam assumpsit, non datur erroris occasio, ut *quinta* ratio (3899) proponebat. Quia assumptio humanitatis, ut supra habitum est, facta est in unitate personae: non in unitate naturae, ut sic oporteat nos consentire his qui posuerunt Deum non esse super omnia exaltatum, dicentes Deum esse animam mundi, vel aliquid huiusmodi.

3939. — Licet autem circa incarnationem Dei sint aliqui errores exorti, ut *sexto* (3900)

mesma, porque isso está acima da sua condição natural e pertence somente à condição da natureza racional. Logo, não foi conveniente que Deus assumisse uma natureza irracional, mas sim uma natureza racional, angélica ou humana.

4. Embora a natureza angélica manifeste-se mais excelente que a natureza humana, quanto às propriedades naturais, como opinava a quarta objeção (c. LIII, 4), contudo, foi mais conveniente ter sido assumida a natureza humana.

Em primeiro lugar, porque o pecado no homem pode ser expiado, pois a sua escolha não é imutável, podendo perverter-se do bem para o mal e ser trazido do mal para o bem. Também a razão humana é assim, pois, por colher a verdade pelos sentidos e aos sinais, ela está aberta para coisas opostas. O anjo, porém, como tem a sua apreenção imutável, porque conhece imutavelmente por simples intelecção, tem também a sua escolha imutável, pois, ou se abstém totalmente do mal, ou se, para ele se dirige, o faz imutavelmente. Por isso, o seu pecado não pode ser expiado. Ora, como parece ter sido a expiação do pecado a principal causa da divina Encarnação, como nos ensinam as Escrituras divinas (Mt 1, 21; 1Tm 1, 15), foi mais conveniente ter sido assumida a natureza humana do que a angélica.

Em segundo lugar, porque a assunção da criatura por Deus foi feita em pessoa, não na natureza, como se depreende do que foi dito (cc. XXXIX e XLI). Por isso, foi mais conveniente ter sido assumido um homem do que uma natureza angélica. Com efeito, no homem há distinção entre natureza e pessoa, porque ele é composto de matéria e forma; não no anjo, porque ele é imaterial.

Em terceiro lugar, porque o anjo, segundo a sua propriedade natural, estava mais próximo do conhecimento de Deus do que o homem, cujo conhecimento vem dos sentidos. Por isso, era suficiente que o anjo fosse intelectualmente instruído por Deus sobre a verdade divina. A condição humana, porém, exigia que Deus a instruísse sensivelmente por meio de um homem, a respeito de Deus. E isso foi feito pela Encarnação.

Também a mesma distância entre o homem e Deus parecia impedir ainda mais a fruição de Deus. Por isso, o homem necessitava mais do que o anjo ser assumido por Deus, para firmar-se na esperança da bem-aventurança.

Além disso, sendo o homem o termo das criaturas, como se todas elas o precedessem na ordem da geração natural, convenientemente foi unido ao primeiro princípio das coisas, de modo que em certo círculo fosse terminada a perfeição das coisas.

5. O fato de Deus ter assumido a natureza humana também não foi ocasião de erro, como opinava a quinta objeção (c. LIII, 5). Com efeito, a assunção da humanidade foi feita em unidade de pessoa, e não na unidade da natureza, como se viu acima, para que não parecesse estarmos concordando com os que dizem que Deus não foi exaltado sobre todas as coisas, que Deus é alma do mundo, e coisas semelhantes.

6. Embora tenham alguns erros surgido a respeito

da Encarnação, segundo opinava a sexta objeção (c. LIII, 6), no entanto é bem sabido que muitos erros foram afastados, após a Encarnação. Com efeito, assim como alguns males foram provenientes da criação efetuada pela bondade divina, males estes decorrentes da condição das criaturas que podem falhar, também não se é de admirar que, tendo sido revelada a verdade divina, tenham surgido alguns erros provenientes das falhas da mente humana. Ora, esses erros exercitam as mentes dos fiéis para a pesquisa e para uma compreensão mais atenta da verdade divina, como também os males que aparecem nas criaturas Deus sempre os encaminha para algum bem.

7. Todo bem criado, comparado à bondade divina, mostra-se pequeno, contudo, nas criaturas, nada pode ser maior do que a salvação da criatura racional, que consiste na fruição da bondade divina. Ora, a salvação humana foi conseguida pela Encarnação, que não foi de pouca utilidade para o mundo, como opinava em contrário a sétima objeção (c. LIII, 7).

Nem era necessário, devido a isso, que todos os homens fossem salvos pela Encarnação de Deus, mas só os que a receberam pela fé e pelos sacramentos da fé. Sem dúvida a Encarnação na sua eficácia é suficiente para a salvação de todos os homens. No entanto, o fato de que nem todos se salvam é devido à indisposição dos mesmos, pois não querem receber o fruto da Encarnação, ao não se unirem pelo amor e pela fé ao Deus encarnado.

Ademais, a liberdade de arbítrio não devia ser tirada dos homens, segundo a qual unir-se-iam ou não ao Deus encarnado, para que o homem não fosse coagido à prática do bem e, desse modo, fosse destituído de mérito e de louvor.

8. A supracitada Encarnação de Deus foi também manifestada por indícios suficientes, porque a divindade não se pode manifestar de modo mais conveniente senão por aquilo que é próprio de Deus. Ora, é próprio de Deus poder mudar as leis naturais, operando sobrenaturalmente na natureza de que é autor. Por isso, convenientissimamente se prova pelas obras sobrenaturais que algo é divino, como, por exemplo, dar vista aos cegos, curar os leprosos e ressuscitar os mortos. Ora, Cristo realizou obras tais. E demonstrou por elas a sua divindade, ao dizer: *Os cegos vêem, os coxos andam, os surdos ouvem,* etc., ao responder aos que lhe perguntaram: *Tu és o que virá, ou esperamos outro?* (Mt 11, 3). Por conseguinte, não seria necessário criar outro mundo, pois isto não era exigido pela sabedoria divina nem pela natureza das coisas.

Se, porém, for dito, como opinava a oitava objeção (c. LIII, 8), que outros também fizeram esses milagres, segundo está escrito, é de se notar que Cristo os fez de modo muito diferente e mais divinamente. Ora, pela oração os santos fizeram milagres; Cristo, com poder próprio, imperando. E não somente ele os fez, como também deu aos outros o poder de fazê-los, e até maiores, e estes só o faziam após ser invocado o nome de Cristo. Além disso, Cristo não fez apenas milagres corporais, como também milagres espirituais, que são

obiiciebatur, tamen manifestum est multo plures errores post incarnationem fuisse sublatos. Sicut enim ex creatione rerum, a divina bonitate procedente, aliqua mala sunt consecuta, quod competebat conditioni creaturarum, quae deficere possunt; ita etiam non est mirum si, manifestata divina veritate, sunt aliqui errores exorti ex defectu mentium humanarum. Qui tamen errores exercuerunt fidelium ingenia ad diligentius divinorum veritatem exquirendam et intelligendam: sicut et mala quae in creaturis accidunt, ordinat Deus ad aliquod bonum.

3940. — *a*) Quamvis autem omne bonum creatum, divinae bonitati comparatum, exiguum inveniatur, tamen quia in rebus creatis nihil potest esse maius quam salus rationalis creaturae, quae consistit in fruitione ipsius bonitatis divinae; cum ex incarnatione divina consecuta sit salus humana, non parum utilitatis praedicta incarnatio attulit mundo, ut *septima* ratio (3901) procedebat.

b) Nec oportuit propter hoc quod ex incarnatione divina omnes homines salvarentur: sed tantum illi qui praedictae incarnationi adhaerent per fidem et fidei sacramenta. Est siquidem incarnationis divinae virtus sufficiens ad omnium hominum salutem: sed quod non omnes ex hoc salvantur, ex eorum indispositione contingit, quod incarnationis fructum in se suscipere nolunt, incarnato Deo per fidem et amorem non inhaerendo.

c) Non enim erat hominibus subtrahenda libertas arbitrii, per quam possunt vel inhaerere vel non inhaerere Deo incarnato: ne bonum hominis coactum esset, et per hoc absque merito et illaudabile redderetur.

3941. — *a*) Praedicta etiam Dei incarnatio sufficientibus indiciis hominibus manifestata est. Divinitas enim nullo modo convenientius manifestari potest quam per ea quae sunt propria Dei. Est autem Dei proprium quod naturae leges immutare possit, supra naturam aliquid operando, cuius ipse est auctor. Convenientissime igitur probatur aliquid esse divinum per opera quae supra leges naturae fiunt, sicut quod caeci illuminentur, leprosi mundentur, mortui suscitentur. Huiusmodi quidem opera Christus effecit. Unde et ipse per haec opera quaerentibus *Tu es qui venturus es, an alium expectamus?* suam divinitatem demonstravit, dicens: *Caeci vident, claudi ambulant, surdi audiunt* etc. Alium autem mundum creare necesse non erat: nec ratio divinae sapientiae, nec rerum natura hoc habebat.

b) Si autem dicatur, ut *octava* ratio (3902) proponebat, quod huiusmodi miracula etiam per alios esse facta leguntur: tamen considerandum est quod multo differentius et divinius Christus effecit. Nam alii orando haec fecisse leguntur: Christus autem imperando, quasi ex propria potestate. Et non solum ipse haec fecit, sed et aliis eadem et maiora faciendi tribuit potestatem, qui ad solam invocationem nominis Christi huiusmodi miracula faciebant. Et non solum corporalia miracula per Christum facta sunt,

sed etiam spiritualia, quae sunt multo maiora: scilicet quod per Christum, et ad invocationem nominis eius, Spiritus Sanctus daretur, quo accenderentur corda caritatis divinae affectu; et mentes instruerentur subito in scientia divinorum; et *linguae simplicium redderentur disertae*, ad divinam veritatem hominibus proponendam. Huiusmodi autem opera indicia sunt expressa divinitatis Christi, quae nullus purus homo facere potuit. Unde Apostolus, *ad Hebr.*, dicit quod salus hominum, *cum initium accepisset enarrari per Dominum*, per eos *qui audierunt in nos confirmata est*, attestante *Deo signis et virtutibus et variis Spiritus Sancti distributionibus.*

3942. — Licet autem saluti totius humani generis Dei incarnatio necessaria foret, non tamen oportuit quod a principio mundi Deus incarnaretur, ut *nono* (3903) obiiciebatur.

a) Primo quidem, quia per Deum incarnatum oportebat hominibus medicinam afferri contra peccata, ut superius habitum est. Contra peccatum autem alicui convenienter medicina non affertur nisi prius suum defectum recognoscat: ut sic per humilitatem homo, de seipso non praesumens, iactet spem suam in Deum, a quo solo potest sanari peccatum, ut supra habitum est. Poterat autem homo de seipso praesumere et quantum ad scientiam, et quantum ad virtutem. Relinquendus igitur aliquando fuit sibi, ut experiretur quod ipse sibi non sufficeret ad salutem: neque per scientiam naturalem, quia ante tempus legis scriptae, homo legem naturae transgressus est; neque per virtutem propriam, quia, data sibi cognitione peccati per legem, adhuc ex infirmitate peccavit. Et sic oportuit ut demum homini, neque de scientia neque de virtute praesumenti, daretur efficax auxilium contra peccatum per Christi incarnationem: scilicet gratia Christi, per quam et instrueretur in dubiis, ne in cognitione deficeret; et roboraretur contra tentationum insultus, ne per infirmitatem deficeret. Sic igitur factum est quod essent tres status humani generis: primus ante legem; secundus sub lege; tertius sub gratia.

b) Deinde per Deum incarnatum praecepta et documenta perfecta hominibus danda erant. Requirit autem hoc conditio humanae naturae, quod non statim ad perfectum ducatur, sed manuducatur per imperfecta ut ad perfectionem perveniat: quod in instructione puerorum videmus, qui primo de minimis instruuntur, nam a principio perfecta capere non valent. Similiter etiam, si alicui multitudini aliqua inaudita proponerentur et magna, non statim caperet nisi ad ea assuesceret prius per aliqua minora. Sic igitur conveniens fuit ut a principio humanum genus instrueretur de his quae pertinent ad suam salutem per aliqua levia et minora documenta per patriarchas et legem et prophetas, et tandem, in consummatione temporum, perfecta doctrina Christi proponeretur in terris: secundum quod Apostolus dicit, *ad Gal.*: *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum* in terris. Et ibidem

maiores. Exemplos destes milagres encontramos no fato de, por Cristo e pela invocação do seu nome, ser dado o Espírito Santo, que inflama os corações dos fiéis do afeto da caridade divina; em serem as mentes repentinamente esclarecidas na ciência divina; em as línguas dos simples tornarem-se loquazes, para levar aos homens à verdade divina. Ora, essas obras são indícios evidentes da divindade de Cristo, obras que nenhum outro homem é capaz de fazer. Donde dizer o Apóstolo que a salvação dos homens, *tendo sido descrita no princípio pelo Senhor, foi em nós confirmada pelos que as ouviram, confirmando-as o Senhor por sinais, virtudes e por muitos dons do Espírito Santo* (Hb 2, 3-4).

9. Embora a Encarnação de Deus tenha sido necessária para a salvação de todo o gênero humano, contudo, não foi conveniente que Deus se encarnasse desde o princípio do mundo, como opinava a nona objeção (c. LIII, 9).

Primeiro, porque pelo Deus encarnado devia ser trazido aos homens o remédio contra o pecado, como vimos acima. Ora, não é dado convenientemente o remédio contra o pecado a alguém, se não tiver antes reconhecido o seu mal, e assim, o homem, pela humildade, não confiando em si, porá a sua esperança em Deus, pois de Deus é que vem exclusivamente a cura do pecado, como dissemos acima (c. LIV). Poderia o homem tornar-se presunçoso devido à sua ciência e à sua virtude. Por isso, ele foi às vezes abandonado a si mesmo, para ter experiência de que ele não seria suficiente para alcançar a salvação, nem pela sua ciência natural, porque já antes da lei escrita ele transgrediu a lei natural; nem pela sua virtude, porque, tendo conhecido o pecado pela lei, pecou por fraqueza. Assim, foi convenientemente dado ao homem, pela Encarnação de Cristo, um auxílio eficaz contra o pecado, para que não fosse presunçoso da sua ciência, nem da sua virtude, auxílio este que é a graça de Cristo. Por ela, com efeito, seria instruído nas dúvidas, para não falhar no conhecimento, e fortificado contra as investidas das tentações, para não falhar por fraqueza. Vê-se, assim, que houve três estados do gênero humano: o primeiro, antes da lei; o segundo, sob a lei; o terceiro, sob a graça.

Segundo, foi conveniente não ter a Encarnação acontecido no princípio do mundo, porque preceitos e testemunhos deviam ser apresentados pelo Deus encarnado. Com efeito, é próprio da condição da natureza humana não ser levada imediatamente à perfeição, mas que a ela seja levada passando por estados imperfeitos. Isso nós verificamos nas crianças que, no início, são instruídas sobre coisas menos importantes, pois não podem logo aprender o que é perfeito. Semelhantemente, se a uma multidão fossem propostas coisas desconhecidas e perfeitas, ela não as apreenderia antes de ter sido acostumada a compreender coisas menos perfeitas. Por isso, foi conveniente ao gênero humano no início ter sido instruído sobre as coisas da sua salvação por testemunhos mais fracos e menores, pelos patriarcas, pela lei e pelos profetas – e, finalmente, na consumação dos tempos, foi conveniente ser proposta na terra a doutrina perfeita de

Cristo, segundo diz o Apóstolo: *Quando veio a plenitude dos tempos, Deus enviou o seu Filho à terra* (Gl 4, 4); *A lei foi o nosso pedagogo para Cristo, mas, agora, não mais estamos sob a conduta do pedagogo* (Gl 3, 24).

Quando um grande rei está para chegar, os núncios devem antecedê-lo, para preparar os súditos a recebê-lo com mais reverência; assim também foi conveniente que a chegada de Deus na terra fosse precedida de preparativos para os homens receberem o Verbo encarnado. Esses preparativos consistiam na disposição das mentes por promessas e testemunhos, de modo a mais facilmente acreditarem naquele que fora prenunciado e com maior desejo o recebessem, devido às primeiras promessas.

10. Embora tenha sido muito necessária a vinda do Verbo encarnado ao mundo para a salvação dos homens, contudo, não foi necessário que convivesse com os homens, até o fim do mundo, segundo opinava a décima objeção (c. LIII, 10). Se assim tivesse sido, seria diminuída a reverência dos homens para o Verbo de Deus, pois, ao vê-lo revestido de carne e semelhante aos outros homens, pensariam que seria idêntico em tudo a estes. Mas, tendo ele retirado a sua presença após ter feito na terra os milagres, mais os homens começaram a reverenciá-lo. Por motivo semelhante também não deu o Espírito Santo em plenitude aos discípulos quando convivia com eles, de modo que pela sua ausência fossem os espíritos deles mais preparados para a recepção dos dons espirituais. Por isso, disse-lhes: *Se eu não for, o Paráclito não virá para vós; se, porém, eu for, vo-lo enviarei* (Jo 16, 7).

11. Também não foi conveniente que Deus assumisse uma carne impassível e imortal, segundo opinava a undécima objeção (c. LIII 11), mas antes uma carne passível e mortal.

Primeiro, porque foi necessário aos homens conhecerem o benefício da Encarnação para que, por esse motivo, se inflamassem do amor divino. E foi conveniente que assumisse uma carne semelhante à dos outros homens, passível e mortal, para manifestar a veracidade da Encarnação. Porém, se tivesse assumido uma carne impassível e imortal, aos homens, que desconheciam essa carne, pareceria que fosse um fantasma, e não verdadeira carne.

Segundo, porque foi necessário que Deus assumisse a carne para satisfazer pelo pecado do gênero humano. Ora, um satisfaz pelo outro, como acima foi demonstrado (l. III, c. CLVIII), quando um assume voluntariamente para si a pena devida ao pecado do outro, mas não devida a si. Ora, como acima foi demonstrado (c. L), a pena devida ao pecado do gênero humano são a morte e os sofrimentos da presente vida. Por isso, diz o Apóstolo: *O pecado entrou neste mundo por um homem e, pelo pecado, a morte* (Rm 5, 12). Por isso, foi conveniente que Deus assumisse a carne passível, mortal e sem pecado, para que, sofrendo e morrendo, satisfizesse por nós e afastasse o pecado. E isto diz o Apóstolo: *Deus enviou o seu Filho na semelhança da carne do pecado* (Rm 8, 3), isto é, tendo carne semelhante à dos peca-

dicitur quod *lex paedagogus noster fuit in Christo*, sed *iam non sumus sub paedagogo.*

c) Simul etiam considerandum est quod, sicut adventum magni regis oportet aliquos nuntios praecedere, ut praeparentur subditi ad eum reverentius suscipiendum; ita oportuit adventum Dei in terras multa praecedere, quibus homines essent parati ad Deum incarnatum suscipiendum. Quod quidem factum est dum per praecedentia promissa et documenta hominum mentes dispositae sunt, ut facilius ei crederent qui ante praenuntiatus erat, et desiderantius susciperetur propter priora promissa.

3943. — Et licet adventus Dei incarnati in mundum esset maxime necessarius humanae saluti, tamen non fuit necessarium quod usque ad finem mundi cum hominibus conversaretur, ut *decima* ratio (3904) proponebat. Hoc enim derogasset reverentiae quam homines debebant Deo incarnato exhibere: dum, videntes ipsum carne indutum aliis hominibus similem, nihil de eo ultra alios homines aestimassent. Sed eo, post mira quae gessit in terris, suam praesentiam hominibus subtrahente, magis ipsum revereri coeperunt. Propter quod etiam suis discipulis plenitudinem Spiritus Sancti non dedit quandiu cum eis conversatus fuit, quasi per eius absentiam eorum animis ad spiritualia munera magis praeparatis. Unde ipse eis dicebat: *Si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos: si autem abiero, mittam eum ad vos.*

3944. — Non oportuit autem Deum carnem impassibilem et immortalem suscipere, secundum quod *undecima* ratio (3905) proponebat: sed magis passibilem et mortalem.

a) Primo quidem, quia necessarium erat hominibus quod beneficium Incarnationis cognoscerent, ut ex hoc ad divinum amorem inflammarentur. Oportuit autem, ad veritatem incarnationis manifestandam, quod carnem similem aliis hominibus sumeret, scilicet passibilem et mortalem. Si enim impassibilem et immortalem carnem suscepisset, visum fuisset hominibus, qui talem carnem non noverant, quod aliquod phantasma esset, et non veritas carnis.

b) Secundo, quia necessarium fuit Deum carnem assumere ut pro peccato humani generis satisfaceret. Contingit autem unum pro alio satisfacere, ut in Tertio (cap. 158) ostensum est, ita tamen quod poenam pro peccato alteri debitam ipse, sibi non debitam, voluntarie assumat. Poena autem consequens humani generis peccatum est mors et aliae passibilitates vitae praesentis, sicut supra (cap. 50) dictum est: unde et Apostolus dicit, *ad Rom.*: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.* Oportuit igitur ut carnem passibilem et mortalem Deus assumeret absque peccato, ut sic, patiendo et moriendo, pro nobis satisfaceret et peccatum auferret. Et hoc est quod Apostolus dicit, *ad Rom.*, quod *Deus misit Filium suum in similitudinem carnis peccati*, idest, habentem carnem

similem peccatoribus, scilicet passibilem et mortalem; et subdit, ut *de peccato* damnaret *peccatum in carne*, idest, ut per poenam quam in carne pro peccato nostro sustinuit, peccatum a nobis auferret.

c) T e r t i o , quia per hoc quod carnem passibilem et mortalem habuit, efficacius dedit nobis exempla virtutis, passiones carnis fortiter superando, et eis virtuose utendo.

d) Q u a r t o , quia per hoc magis ad spem immortalitatis erigimur, quod ipse de statu carnis passibilis et mortalis mutatus est in impassibilitatem et immortalitatem carnis: quod etiam de nobis sperare possumus, qui carnem gerimus passibilem et mortalem. Si vero a principio carnem impassibilem et immortalem assumpsisset, nulla daretur occasio immortalitatem sperandi his qui in seipsis mortalitatem et corruptibilitatem experiuntur.

e) H o c e t i a m mediatoris officium requirebat quod, cum communem haberet nobiscum passibilem carnem et mortalem, cum Deo vero virtutem et gloriam: ut auferens a nobis quod nobiscum commune habebat, scilicet passionem et mortem, ad id nos duceret quod sibi et Deo erat commune. Fuit enim mediator ad coniungendum nos Deo.

3945. — Similiter etiam non fuit expediens quod Deus incarnatus vitam in hoc mundo ageret opulentam et honoribus seu dignitatibus sublimem, ut *duodecima* ratio (3906) concludebat.

a) P r i m o quidem, quia ad hoc venerat ut mentes hominum, terrenis deditas, a terrenis abstraheret et ad divina elevaret. Unde oportuit, ut suo exemplo homines in contemptum divitiarum et aliorum quae mundani desiderant duceret, quod inopem et privatam vitam ageret in hoc mundo.

b) S e c u n d o quia, si divitiis abundasset et in aliqua maxima dignitate constitutus fuisset, id quod divine gessit magis potentiae saeculari quam virtuti divinitatis fuisset attributum. Unde efficacissimum argumentum suae divinitatis fuit quod absque adminiculo potentiae saecularis totum mundum in melius commutavit.

3946. — Unde patet etiam solutio ad id quod *decimotertio* (3907) obiiciebatur.

3947. — *a*) Non est autem procul a vero quod Filius Dei incarnatus obediens praecepto Patris mortem sustinuit, secundum doctrinam APOSTOLI. Praeceptum enim Dei est ad homines de operibus virtutum: et quanto aliquis perfectius actum virtutis exequitur, tanto magis Deo obedit.

b) Inter alias autem virtutes praecipua caritas est, ad quam omnes aliae referuntur. Christus igitur, dum actum caritatis perfectissime implevit, Deo maxime obediens fuit. Nullus enim est actus caritatis perfectior quam quod homo pro amore alicuius etiam mortem sustineat: secundum quod ipsemet Dominus dicit: *Maiorem* caritatem *nemo habet* quam quod *animam suam ponat quis pro amicis suis*. Sic igitur invenitur Christus, mortem sustinens pro salute hominum et ad gloriam Dei Patris, Deo maxime obediens fuisse, actum caritatis perfectum exequendo.

dores, passível e mortal; e acrescenta o Apóstolo: *pelo pecado castigou o pecado da carne,* isto é, para que, pela pena suportada na sua carne pelo nosso pecado, tirasse de nós o pecado.

Terceiro, porque, pelo fato de que teve uma carne passível e mortal, nos deu exemplos mais eficazes de virtude de mais fortemente superar as paixões da carne e utilizá-las para fim virtuoso.

Quarto, porque somos mais confortados na esperança da imortalidade, por ter ele se transferido do estado de carne passível e mortal para o de carne impassível e imortal. E isto nós também podemos esperar para nós, que carregamos agora uma carne passível e mortal. Se, porém, tivesse desde o início assumido carne impassível e imortal, nenhuma esperança de imortalidade teria sido dada aos que experimentam em si a mortalidade e a corrupção.

A Encarnação, como se realizou, foi ainda conveniente ao ofício de mediador, que conosco tem de comum a carne passível e mortal e, com Deus, a virtude e a glória. Sendo assim, podia tirar de nós o que de comum conosco tinha, isto é, a passividade e a morte, e nos conduzir ao que tinha de comum com Deus. Com efeito, foi mediador unindo-nos com Deus.

12. Também não seria benéfico que Deus encarnado vivesse neste mundo uma vida opulenta e enriquecida de honras e dignidade, como opinava a duodécima objeção (c. LIII, 12).

Primeiro, porque veio para tirar o homem das coisas terrenas, e elevar às divinas as mentes humanas entregues às coisas terrenas. Por isso, foi conveniente que vivesse pobre e necessitado neste mundo, para pelo seu exemplo levar os homens ao desprezo das riquezas e das coisas mundanas que desejavam.

Segundo, se tivesse vivido na abundância das riquezas e na suprema dignidade, aquilo que fez como Deus teria sido atribuído mais ao poder secular do que à virtude divina. Por isso, foi eficassíssimo argumento para a sua divindade o fato de ter melhorado todo o mundo, sem o auxílio do poder secular.

13. Encontra-se aí também a solução para a décima-terceira objeção (l. LIII, 13).

14. Não está muito afastado da verdade afirmar que o Filho de Deus encarnado suportou a morte obedecendo um preceito do Pai, segundo ensina o Apóstolo (Fl 2, 8). Ora, o preceito de Deus dado aos homens tem por objetivo as obras de virtude, e quanto mais perfeitamente alguém realiza atos de virtude, tanto mais obedece a Deus.

A caridade é a mais importante das virtudes e para ela todas as outras se dirigem. Por isso, Cristo obedeceu a Deus ao extremo, praticando assim perfeitíssima caridade. Ora, nenhum ato de caridade é mais perfeito do que suportar também a morte por amor do outro, segundo afirmou o próprio Senhor: *Não há maior caridade do que dar a vida pelo amigo* (Jo 15, 13). Por conseguinte, Cristo foi ao máximo obediente a Deus e realizou o perfeito ato de caridade, suportando a morte para a salvação dos homens e para a glória de Deus Pai.

E isto não contraria a sua divindade, como opinava a décima-quarta objeção (c. LIII, 14). Com efeito, a união foi realizada em pessoa, permanecendo a propriedade das duas naturezas, como se disse acima (c. XLI). Por conseguinte, permaneceu impassível a divindade, quando Cristo suportou a morte e as outras coisas humanas, embora, devido à unidade de pessoa, digamos que Deus sofreu e morreu. Há em nós uma certa semelhança disso, pois, quando morre a carne, a alma permanece imortal.

15. Deve-se também saber que, embora a vontade de Deus não queira a morte dos homens, como opinava a décima-quinta objeção (c. LIII, 15), é, no entanto, próprio da virtude humana enfrentar corajosamente a morte, e com caridade entregar-se aos perigos dela. E, desse modo, a vontade de Deus quis a morte de Cristo, enquanto Cristo a recebeu com caridade e corajosamente a enfrentou.

16. Depreende-se ainda daí que não foi impiedoso ou cruel ter Deus Pai querido a morte de Cristo, como opinava a décima-sexta objeção (c. LIII, 16). Com efeito, não o coagiu contra a vontade dele, mas, ao contrário, muito agradou a Deus a vontade de Cristo em suportar a morte por caridade, caridade que Deus mesmo infundiu na alma de Cristo.

17. Igualmente, não é conveniente afirmar que Cristo quis sofrer a morte na cruz, para mostrar a sua humildade. Realmente, a humildade não cabe a Deus, como opinava a décima-sétima objeção (c. LIII, 17), pois a virtude da humildade consiste em manter-se o homem abaixo dos seus limites, não se elevando acima de si, mas submetendo-se ao superior. Assim sendo, evidentemente a humildade não pode convir a Deus, pois Deus não tem superior, sendo superior a todas as coisas.

Ora, se alguém se submete por humildade a um simplesmente igual ou inferior a si, isso acontece porque o julga sob algum aspecto superior a si. Por conseguinte, embora não pertença a Cristo a virtude da humildade, segundo a natureza divina, no entanto, segundo a natureza humana ela lhe compete. E a sua humildade torna-se ainda mais louvável por causa da divindade, pois a dignidade da pessoa aumenta o louvor da sua humildade, como, por exemplo, quando é necessário a alguém muito importante suportar coisas insignificantes devido a alguma necessidade.

Ora, não há maior dignidade para um homem do que ser Deus. Por isso, manifesta-se louvável ao extremo a humildade do homem-Deus, quando suportou as ignomínias recebidas, visando à salvação dos homens. Ora, por causa da soberba os homens haviam-se tornado amantes da glória mundana. Por conseguinte, para que se transportassem os espíritos dos homens do amor da glória mundana para o amor da glória divina, quis Cristo suportar, não uma morte qualquer, mas uma morte muito abjeta. Com efeito, há os que embora não temam a morte, têm horror de uma morte abjeta. E foi para desprezar também a esta que o Senhor animou os homens com a sua morte.

18. Embora os homens viessem a conhecer a humil-

c) Nec hoc repugnat divinitati ipsius, ut *quartadecima* ratio (3908) procedebat. Sic enim facta est unio in persona ut proprietas utriusque naturae maneret, divinae scilicet et humanae, ut supra (cap. 41) habitum est. Et ideo, patiente Christo etiam mortem et alia quae humanitatis sunt, divinitas impassibilis mansit, quamvis, propter unitatem personae, dicamus Deum passum et mortuum. Cuius exemplum aliqualiter in nobis apparet, quia, moriente carne, anima remanet immortalis.

3948. — Sciendum est etiam quod, licet voluntas Dei non sit ad mortem hominum, ut *quintadecima* ratio (3909) proponebat, est tamen ad virtutem, per quam homo mortem fortiter sustinet, et ex caritate periculis mortis se obiicit. Et sic voluntas Dei fuit de morte Christi, inquantum Christus eam ex caritate suscepit et fortiter sustinuit.

3949. — Unde patet quod non fuit impium et crudele quod Deus Pater Christum mori voluit, ut *sextadecima* ratio (3910) concludebat. Non enim coegit invitum, sed complacuit ei voluntas qua ex caritate Christus mortem suscepit. Et hanc etiam caritatem in eius anima operatus est.

3950. — *a*) Similiter etiam non inconvenienter dicitur quod propter humilitatem demonstrandam Christus mortem crucis voluit pati. Et revera quidem humilitas in Deum non cadit, ut *decimaseptima* ratio (3911) proponebat: quia virtus humilitatis in hoc consistit ut aliquis infra suos terminos se contineat, ad ea quae supra se sunt non se extendens, sed superiori se subiiciat; unde patet quod Deo humilitas convenire non potest, qui superiorem non habet, sed ipse super omnia existit.

b) Si autem aliquis vel aequali vel inferiori se ex humilitate aliquando subiiciat, hoc est quia secundum aliquid eum qui simpliciter vel aequalis vel inferior est, superiorem se arbitratur. Quamvis igitur Christo secundum divinam naturam humilitatis virtus non competat, competit tamen sibi secundum humanam naturam, et eius humilitas ex eius divinitate laudabilior redditur: dignitas enim personae adiicit ad laudem humilitatis; puta quando, pro aliqua necessitate, expedit aliquem magnum aliqua infima pati.

c) Nulla autem tanta dignitas esse potest hominis quam quod sit Deus. Unde hominis Dei humilitas maxime laudabilis invenitur, dum abiecta sustinuit quae pro salute hominum ipsum pati expediebat. Erant enim homines, propter superbiam, mundanae gloriae amatores. Ut igitur hominum animos ab amore mundanae gloriae in amorem divinae gloriae transmutaret, voluit mortem sustinere, non qualemcumque, sed abiectissimam. Sunt enim quidam qui, etsi mortem non timeant, abhorrent tamen mortem abiectam. Ad quam etiam contemnendam Dominus homines animavit suae mortis exemplo.

3951. — Et licet homines ad humilitatem informari potuerint divinis sermonibus in-

structi, ut *decimaoctava* ratio (3912) proponebat: tamen ad agendum magis provocant facta quam verba et tanto efficacius facta movent, quanto certior opinio bonitatis habetur de eo qui huiusmodi operatur. Unde, licet aliorum hominum multa humilitatis exempla invenirentur, tamen expedientissimum fuit ut ad hoc hominis Dei provocarentur exemplo, quem constat errare non potuisse; et cuius humilitas tanto est mirabilior quanto maiestas sublimior.

dade instruídos pelas palavras divinas, como opinava a décima-oitava objeção (c. LIII, 18), contudo, os atos provocam mais para a ação do que as palavras, e tanto mais eficazmente quanto é mais certa a idéia a respeito da bondade daquilo que se vai fazer. Por isso, embora houvesse muitos exemplos de humildade praticada pelos outros homens, contudo, foi ao máximo conveniente que eles fossem provocados para ela pelo exemplo do homem-Deus, pois sabe-se que ele não podia errar e, além disso, tanto mais é louvável a humildade de uma pessoa, quanto mais é ela elevada em majestade.

3952. — *a*) Manifestum est etiam ex praedictis quod oportuit Christum mortem pati, non solum ut exemplum praeberet mortem contemnendi propter veritatis amorem, sed ut etiam aliorum peccata purgaret. Quod quidem factum est dum ipse, qui absque peccato erat, mortem peccato debitam pati voluit, ut in se poenam aliis debitam, pro aliis satisfaciendo, susciperet.

b) Et quamvis sola Dei gratia sufficiat ad remittendum peccata, ut *decimanona* ratio (3913) proponebat, tamen in remissione peccati exigitur etiam aliquid ex parte eius cui peccatum remittitur: ut scilicet satisfaciat ei quem offendit. Et quia alii homines pro seipsis hoc facere non poterant, Christus hoc pro omnibus fecit, mortem voluntariam ex caritate patiendo.

19. Do acima exposto ainda se depreende que foi conveniente ter Cristo sofrido a morte não somente para dar exemplo de desprezo da morte por causa do amor da verdade, como também para purificar os pecados dos outros. Com efeito, realizou-se isso enquanto ele, que era isento de pecado, quis sofrer a morte por causa do pecado, recebendo em si a pena devida aos outros e satisfazendo por eles.

Embora a graça de Deus somente seja suficiente para a remissão dos pecados, como opinava a décima-nona objeção (c. LIII, 19), contudo, para essa remissão também algo é exigido da parte de quem o pecado é perdoado, a saber, dar satisfação a quem ofendeu. E como os demais homens não podiam fazer isso por si mesmos, Cristo o fez por todos, sofrendo por caridade a morte voluntária.

3953. — Et quamvis in puniendo peccata oportet illum puniri qui peccavit, ut *vigesima* ratio (3914) proponebat, tamen in satisfaciendo unus potest alterius poenam ferre. Quia dum poena pro peccato infligitur, pensatur eius qui punitur iniquitas: in satisfactione vero, dum quis, ad placandum eum quem offendit, voluntarie poenam assumit, satisfacientis caritas et benevolentia aestimatur, quae maxime apparet cum quis pro alio poenam assumit. Et ideo Deus satisfactionem unius pro alio acceptat, ut etiam in tertio libro (cap. 158) ostensum est.

20. Embora para punição do pecado seja necessário a punição de quem pecou, como opinava a vigésima objeção (c. LIII, 20), contudo, na satisfação um pode carregar o castigo do outro. Porque, sendo a pena infligida pelo pecado, pondera-se a falta de quem é punido. Mas, na satisfação, quando alguém assume voluntariamente a pena, para aplacar a quem ofendeu, pondera-se a caridade e a benevolência de quem satisfaz, que se mostram extremas quando algum assume a pena do outro. E, assim, Deus aceita a pena de um pela do outro, conforme acima foi demonstrado (l. III, c. CLVIII).

3954. — *a*) Satisfacere autem pro toto humano genere, ut supra (cap. praec.) ostensum est, nullus homo purus poterat: nec ad hoc angelus sufficiebat, ut *vigesimaprima* ratio (3915) procedebat. Angelus enim, licet quantum ad aliquas proprietates naturales sit homine potior, tamen quantum ad beatitudinis participationem, in quam per satisfactionem reducendus erat, est ei aequalis.

b) Et iterum: non plene redintegraretur hominis dignitas, si angelo pro homine satisfacienti obnoxius redderetur.

21. Porém, satisfazer por todo o gênero humano, como acima foi demonstrado (c. prec), nenhum simples homem poderia fazê-lo, nem um anjo seria suficiente para isso, como opinava a vigésima-primeira objeção (c. LIII, 21). Com efeito, o anjo, embora seja superior ao homem quanto a algumas propriedades naturais, contudo, quanto à participação na bem-aventurança, para a qual seria levado pela satisfação, é igual ao homem. Além disso, se um anjo se tornasse responsável pela satisfação do homem, a dignidade humana não seria plenamente reintegrada.

3955. — Sciendum autem est quod mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex caritate ipsius, qua voluntarie mortem sustinuit, non ex iniquitate occidentium, qui eum occidendo peccaverunt: quia peccatum non deletur peccato, ut *vigesimasecunda* ratio (3916) proponebat.

22. É ainda de se notar que a morte de Cristo teve força satisfatória devido à caridade de Cristo, segundo a qual voluntariamente suportou a morte. Aquela virtude satisfatória não foi devido à maldade dos que o mataram, até porque, matando-o, pecaram, e o pecado não é apagado pelo pecado, como opinava a vigésima-segunda objeção (c. LIII, 22).

3956. — Et quamvis mors Christi pro peccato satisfactoria fuerit, non tamen toties eum mori oportuit quoties homines peccant, ut *vigesimatertia* ratio (3917) con-

23. Embora a morte de Cristo tenha sido satisfatória pelo pecado, contudo, ele não devia morrer todas as vezes que os homens pecam, como opinava em contrário a

vigésima-terceira objeção (c. LIII, 23). Isto porque a morte de Cristo foi suficiente para a expiação de todos os pecados, quer devido à exímia caridade com que suportou a morte, quer devido à dignidade da pessoa que satisfez, que era Deus e homem. Vê-se ainda que, nas coisas humanas, quanto mais elevada é a pessoa, tanto maior será considerada a pena que suporta, já pela humildade e caridade de quem sofre, já pela culpa de quem a impõe.

24. A morte de Cristo foi suficiente para a satisfação do pecado de todo o gênero humano. Isso porque, embora tenha morrido somente na natureza humana, como opinava a vigésima-quarta objeção (c. LIII, 24), contudo, devido à dignidade da pessoa paciente, que é a pessoa do Filho de Deus, a sua morte tornou-se preciosa. Ora, como acima foi dito, assim como é maior o crime de quem injuria uma pessoa de maior dignidade, também é mais virtuoso e próprio de maior caridade, que uma pessoa superior submeta-se voluntariamente à paixão pelos outros.

25. Embora tenha Cristo suficientemente satisfeito pelo pecado original pela sua morte ignominiosa, contudo, não é inconveniente que os pecados decorrentes do pecado original ainda permaneçam em todos os que já participaram da redenção operada por Cristo, como opinava a vigésima-quinta objeção (c. LIII, 25). Pois foi conveniente e útil a pena permanecer, mesmo tendo sido retirada a culpa.

Primeiro, para que houvesse conformidade dos fiéis com Cristo, como há dos membros com a cabeça. Por isso, como Cristo antes suportara muitas paixões e, por isso, alcançou a imortalidade, também foi conveniente que os fiéis chegassem à imortalidade, como se levassem em si mesmos os sinais da paixão de Cristo, para que alcançassem a semelhança da sua glória, pois disse o Apóstolo: *Herdeiros de Deus, coherdeiros de Cristo; se juntamente sofremos, juntamente seremos glorificados* (Rm 8, 17).

Segundo, porque, se os homens que vêm para Cristo chegassem logo à imortalidade e à impassibilidade, muitos deles aproximar-se-iam de Cristo mais por causa dos benefícios corpóreos do que por causa dos bens espirituais. Isto é contra a intenção de Cristo, que veio ao mundo para levar os homens do amor às coisas corporais para as coisas espirituais.

Terceiro, porque se ao se aproximarem de Cristo logo se tornassem impassíveis e imortais, isto, de certo modo, forçaria os homens a receberem a fé de Cristo e, assim, a fé seria diminuída.

26. Embora Cristo tenha satisfeito suficientemente por sua morte, segundo opinava a vigésima-sexta objeção (c. LIII, 26), não obstante, cada um busca o remédio para a sua salvação. Ora, a morte de Cristo está como a causa universal da salvação, como também o pecado do primeiro homem foi a causa universal da condenação. Com efeito, a causa universal deve ser especialmente aplicada a cada um, para que se manifeste o seu efeito. Ora, o efeito do pecado do primeiro pai veio a cada um mediante a origem carnal, mas o efeito da mor-

cludebat. Quia mors Christi sufficiens fuit ad omnium expianda peccata: tum propter eximiam caritatem qua mortem sustinuit; tum propter dignitatem personae satisfacientis, quae fuit Deus et homo. Manifestum est autem etiam in rebus humanis quod, quanto persona est altior, tanto poena quam sustinet pro maiori computatur, sive ad humilitatem et caritatem patientis, sive ad culpam inferentis.

3957. — Ad satisfaciendum autem pro peccato totius humani generis mors Christi sufficiens fuit. Quia, quamvis secundum humanam naturam solum mortuus fuerit, ut *vigesimaquarta* ratio (3918) proponebat, tamen ex dignitate personae patientis, quae est persona Filii Dei, mors eius redditur pretiosa. Quia, ut supra dictum est, sicut maioris est criminis alicui personae inferre iniuriam quae maioris dignitatis existit, ita virtuosius est, et ex maiori caritate procedens, quod maior persona pro aliis se subiiciat voluntariae passioni.

3958. — Quamvis autem Christus pro peccato originali sua morte sufficienter satisfecerit, non est tamen inconveniens quod poenalitates ex peccato originali consequentes remaneant adhuc in omnibus qui etiam redemptionis Christi participes fiunt: ut *vigesimaquinta* ratio (3919) procedebat. Hoc enim congruenter et utiliter factum est ut poena remaneret, etiam culpa sublata.

a) P r i m o quidem, ut esset conformitas fidelium ad Christum, sicut membrorum ad caput. Unde sicut Christus prius multas passiones sustinuit, et sic ad immortalitatis gloriam pervenit; sic decuit ut fideles eius prius passionibus subiacerent, et sic ad immortalitatem pervenirent, quasi portantes in seipsis insignia passionis Christi, ut similitudinem gloriae eius consequerentur; sicut APOSTOLUS, *ad Rom.*, dicit: *Heredes quidem Dei, coheredes autem Christi. Si tamen compatimur, ut et* simul *glorificemur.*

b) S e c u n d o quia, si homines venientes ad Iesum statim immortalitatem et impassibilitatem consequerentur, plures homines ad Christum accederent magis propter haec corporalia beneficia quam propter spiritualia bona. Quod est contra intentionem Christi, venientis in mundum ut homines ab amore corporalium ad spiritualia transferret.

c) T e r t i o quia, si accedentes ad Christum statim impassibiles et immortales redderentur, hoc quodammodo compelleret homines ad fidem Christi suscipiendam. Et sic meritum fidei minueretur.

3959. — Quamvis autem sufficienter pro peccatis humani generis sua morte satisfecerit, ut *vigesimasexta* ratio (3920) proponebat, sunt tamen unicuique remedia propriae salutis quaerenda. Mors enim Christi est quasi quaedam universalis causa salutis: sicut peccatum primi hominis fuit quasi universalis causa damnationis. Oportet autem universalem causam applicari ad unumquemque specialiter, ut effectum universalis causae percipiat. Effectus igitur peccati primi parentis pervenit ad unum-

quemque per carnis originem: effectus autem mortis Christi pertingit ad unumquemque per spiritualem regenerationem, per quam homo Christo quodammodo coniungitur et incorporatur. Et ideo oportet quod unusquisque quaerat regenerari per Christum, et alia suscipere in quibus virtus mortis Christi operatur.

3960. — Ex quo patet quod effluxus salutis a Christo in homines non est per naturae propaginem, sed per studium bonae voluntatis, qua homo Christo adhaeret. Et sic quod a Christo unusquisque consequitur, est personale bonum. Unde non derivatur ad posteros, sicut peccatum primi parentis, quod cum naturae propagine producitur. Et inde est quod, licet parentes sint a peccato originali mundati per Christum, non tamen est inconveniens quod eorum filii cum peccato originali nascantur, et sacramentis salutis indigeant, ut *vigesimaseptima* ratio concludebat.

3961. — Sic igitur ex praemissis aliquatenus patet quod ea quae circa mysterium Incarnationis FIDES CATHOLICA praedicat, neque impossibilia neque incongrua inveniuntur.

te de Cristo vem a cada um mediante a regeneração espiritual, pela qual o homem de certo modo se une e se incorpora a Cristo. Por isso, é conveniente que cada um busque ser regenerado por Cristo e busque receber as outras coisas pelas quais se aplica a virtude da morte de Cristo.

27. Donde se depreende que o efluxo da salvação de Cristo nos homens não acontece por geração natural, mas pelo desejo da boa vontade, segundo a qual o homem se une a Cristo. Por isso, o que cada um consegue de Cristo é um bem pessoal. E por isso não se propaga aos pósteros como se propagou o pecado do primeiro pai, que é transmitido pela geração natural. Assim sendo, embora estejam os pais purificados por Cristo do pecado original, contudo, não é inconveniente nascerem-lhes os filhos com este pecado, e necessitarem dos sacramentos da salvação, como em contrário opinava a vigésima-sétima objeção.

28. Assim, pois, depreende-se dessas premissas que o ensinamento da fé católica a respeito da salvação não é impossível nem inconveniente.

CAP. LVI. - DE NECESSITATE SACRAMENTORUM.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2; *Art.* (612); III, q. 61, aa. 1, 4; *Symb.* art. 10 (987-988).

3962. — QUIA vero, sicut iam dictum est, mors Christi est quasi universalis causa humanae salutis; universalem autem causam oportet applicari ad unumquemque effectum: necessarium fuit exhiberi hominibus quaedam remedia per quae eis beneficium mortis Christi quodammodo coniungeretur. Huiusmodi autem esse dicuntur Ecclesiae sacramenta.

3963. — Huiusmodi autem remedia oportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi.

a) Primo quidem, quia sicut ceteris rebus ita etiam homini Deus providet secundum eius conditionem. Est autem talis hominis conditio quod ad spiritualia et intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducitur. Oportuit igitur spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus dari.

b) Secundo quia instrumenta oportet esse primae causae proportionata. Prima autem et universalis causa humanae salutis est Verbum incarnatum, ut ex praemissis (cap. praec.) apparet. Congruum igitur fuit ut remedia quibus universalis causae virtus pertingit ad homines, illius causae similitudinem haberent: ut scilicet in eis virtus divina invisibiliter operaretur sub visibilibus signis.

c) Tertio, quia homo in peccatum lapsus erat rebus visibilibus indebite inhaerendo. Ne igitur crederetur visibilia ex sui natura mala esse, et propter hoc eis inhaerentes peccasse, per ipsa visibilia congruum fuit quod hominibus remedia salutis adhi-

CAPÍTULO LVI
NECESSIDADE DOS SACRAMENTOS

1. Como já foi dito acima (c. LV), a morte de Cristo é como a causa universal da salvação humana. Ora, a causa universal deve ser aplicada a cada efeito. Por isso, foi necessário mostrar aos homens alguns remédios pelos quais lhes fosse aplicado de certo modo o benefício da morte de Cristo. Esses remédios são sacramentos da Igreja.

2. Foi também conveniente que esses remédios fossem acompanhados de sinais visíveis. Primeiro, para que Deus providenciasse algo também para o homem, segundo a condição do homem, tal como providenciou para as demais coisas. Ora, é da condição humana aprender naturalmente as coisas espirituais e inteligíveis, mediante as coisas sensíveis. Por isso, foi conveniente serem os remédios espirituais dados aos homens por sinais sensíveis.

Segundo, porque os instrumentos devem ser proporcionados à causa primeira. Ora, a primeira e universal causa da salvação humana é o Verbo encarnado, como se depreende do que foi dito acima (c. prec.). Por isso, foi conveniente que os remédios mediante os quais a virtude da causa universal atinge os homens tivesse semelhança com esta causa, isto é, que neles a virtude divina operasse invisivelmente por sinais visíveis.

Terceiro, porque o homem caído em pecado estava indevidamente se unindo a coisas visíveis. E para que não se pensasse que as coisas visíveis fossem más por natureza e que o homem pecava porque a elas se unia, foi conveniente que, pelas coisas visíveis, fossem aplicados

aos homens os remédios da salvação. Desse modo torna-se claro que as coisas visíveis são naturalmente boas, enquanto criadas por Deus, mas que se tornaram más pelos homens, enquanto usam delas indevidamente, sendo no entanto salutares, enquanto são usadas devidamente.

3. Por essa argumentação é refutado o erro de alguns heréticos que pretendiam suprimir todos os sacramentos da Igreja. E não é de admirar que eles também afirmam serem todas as coisas visíveis e corpóreas naturalmente más, criadas por um autor mau, o que já foi acima refutado (l. II, c. XLI).

4. Também não é inconveniente que a salvação espiritual seja mediante coisas visíveis e corpóreas, porque elas são instrumentos de Deus que se encarnou e padeceu. Ora, o instrumento não opera em virtude de sua natureza, mas em virtude do agente principal que o aplica à operação. Assim também as coisas visíveis operam a salvação espiritual, não devido à propriedade natural, mas pela instituição de Cristo, da qual recebem a virtude instrumental.

berentur: ut sic appareret ipsa visibilia ex sui natura bona esse, velut a Deo creata, sed hominibus noxia fieri secundum quod eis inordinate inhaerent, salutifera vero secundum quod ordinate eis utuntur.

3964. — Ex hoc autem excluditur error quorundam HAERETICORUM qui omnia huiusmodi visibilia a sacramentis Ecclesiae volunt esse removenda. Nec mirum, quia ipsi iidem opinantur omnia visibilia ex sui natura mala esse, et ex malo auctore producta: quod in secundo libro reprobavimus.

3965. — Nec est inconveniens quod per res visibiles et corporales spiritualis salus ministretur: quia huiusmodi visibilia sunt quasi quaedam instrumenta Dei incarnati et passi; instrumentum autem non operatur ex virtute suae naturae, sed ex virtute principalis agentis, a quo applicatur ad operandum. Sic igitur et huiusmodi res visibiles salutem spiritualem operantur, non ex proprietate suae naturae, sed ex institutione ipsius Christi, ex qua virtutem instrumentalem consequuntur.

CAPÍTULO LVII
DISTINÇÃO ENTRE OS SACRAMENTOS DA VELHA LEI E OS DA NOVA LEI

1. Deve-se, em seguida, considerar que, como esses sacramentos visíveis recebem a eficácia da paixão de Cristo, e a representam de certo modo, eles precisam ser tais que convenham à salvação operada por Cristo. Ora, essa salvação, antes da Encarnação e da morte de Cristo, era apenas prometida e ainda não manifestada. Tendo, após, o Verbo se encarnado e padecido, a salvação realizou-se. Por isso, os sacramentos que precederam a salvação de Cristo deveriam ser tais que, de certo modo, prometessem e significassem a salvação; mas os sacramentos que vieram após a paixão de Cristo deveriam ser tais que dessem a salvação aos homens, e não apenas a mostrassem por sinais.

2. Mediante a razão acima, refuta-se a opinião dos judeus que acreditam que os sacramentos da Lei, porque instituídos por Deus, devem ser conservados para sempre, porque Deus não se arrepende do que faz nem é mutável. No entanto, sem mutabilidade nem arrependimento, Deus dispõe as coisas segundo a conveniência das diversas épocas, como também, por exemplo, um pai de família dá um preceito para o filho criança e outro, quando este já é adulto. Por conseguinte, convenientemente Deus deu alguns sacramentos e alguns preceitos antes da Encarnação para significar as coisas futuras, e outros, após a Encarnação, para manifestar as coisas presentes e recordar as passadas.

3. Ainda mais desarrazoado é o erro dos nazareus e dos ebionitas. Diziam eles que os sacramentos da Lei deveriam ser observados mesmo sob o tempo evangéli-

CAP. LVII. - DE DISTINCTIONE SACRAMENTORUM VETERIS ET NOVAE LEGIS.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 1, q. 1, aa. 4, 5; *Verit.* q. 27, a. 4; I-II, q. 103, a. 2; q. 106, a. 2; III, q. 62, a. 6.

3966. — DEINDE considerandum est quod, cum huiusmodi visibilia sacramenta ex passione Christi efficaciam habeant et ipsam quodammodo repraesentent, talia ea esse oportet ut congruant saluti factae per Christum. Haec autem salus, ante Christi incarnationem et mortem, erat quidem promissa, sed non exhibita: sed Verbum incarnatum et passum est salutem huiusmodi operatum. Sacramenta igitur quae incarnationem Christi praecesserunt, talia esse oportuit ut significarent et quodammodo repromitterent salutem: sacramenta autem quae Christi passionem consequuntur, talia esse oportet ut salutem hominibus exhibeant, et non solum significando demonstrent.

3967. — Per hoc autem evitatur IUDAEORUM opinio, qui credunt sacramenta legalia, propter hoc quod a Deo sunt instituta, in perpetuum esse servanda: cum Deus non poeniteat, non mutetur. Fit autem absque mutatione disponentis vel poenitentia, quod diversa disponat secundum congruentiam temporum diversorum: sicut paterfamilias alia praecepta tradit filio parvulo, et alia iam adulto. Sic et Deus congruenter alia sacramenta et praecepta ante incarnationem tradidit, ad significandum futura: alia post incarnationem, ad exhibendum praesentia et rememorandum praeterita.

3968. — Magis autem irrationabilis est NAZARAEORUM et EBIONITARUM error qui sacramenta legalia simul cum Evangelio dicebant esse servanda, quia huiusmodi error

quasi contraria implicat. Dum enim servant evangelica sacramenta, profitentur incarnationem et alia Christi mysteria iam esse perfecta: dum autem etiam sacramenta legalia servant, profitentur ea esse futura.

co. Ora, esse erro implica contradição. Com efeito, enquanto eles observam os sacramentos evangélicos, professam que a Encarnação e os outros mistérios de Cristo já se realizaram; enquanto observam também os sacramentos legais, professam que são futuros.

CAP. LVIII. - DE NUMERO SACRAMENTORUM NOVAE LEGIS.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 2, q. 1, a. 2; *Art.* (613-615); III, q. 65, a. 1.

3969. — QUIA vero, ut dictum est (cap. 56), remedia spiritualis salutis sub signis sensibilibus sunt hominibus tradita, conveniens etiam fuit ut distinguerentur remedia quibus provideretur spirituali vitae, secundum similitudinem corporalis.

3970. — In vita autem corporali duplicem ordinem invenimus: sunt enim propagatores et ordinatores corporalis vitae in aliis; et sunt qui propagantur et ordinantur secundum corporalem vitam.

3971. — Vitae autem corporali et naturali tria sunt per se necessaria, et quartum per accidens. Oportet enim primo, quod per generationem seu nativitatem res aliqua vitam accipiat; secundo, quod per augmentum ad debitam quantitatem et robur perveniat; tertio, ad conservationem vitae per generationem adeptae, et ad augmentum, est necessarium nutrimentum. Et haec quidem sunt per se necessaria naturali vitae: quia sine his vita corporalis perfici non potest; unde et animae vegetativae quae est vivendi principium, tres vires naturales assignantur, scilicet generativa, augmentativa, et nutritiva. Sed quia contingit aliquod impedimentum circa vitam corporalem, ex quo res viva infirmatur, per accidens necessarium est quartum, quod est sanatio rei viventis aegrotae.

3972. — Sic igitur et in vita spirituali primum est spiritualis generatio, per *baptismum;* secundum est spirituale augmentum perducens ad robur perfectum, per sacramentum *confirmationis;* tertium est spirituale nutrimentum, per *eucharistiae* sacramentum. Restat quartum, quod est spiritualis sanatio, quae fit vel in anima tantum per *poenitentiae* sacramentum; vel ex anima derivatur ad corpus, quando fuerit opportunum, per *extremam unctionem.* Haec igitur pertinent ad eos qui in vita spirituali propagantur et conservantur.

3973. — Propagatores autem et ordinatores corporalis vitae secundum duo attenduntur: scilicet secundum originem naturalem, quod ad parentes pertinet; et secundum regimen politicum, per quod vita hominis pacifica conservatur, et hoc pertinet ad reges et principes.

3974. — Sic igitur est et in spirituali vita. Sunt enim quidam propagatores et conservatores spiritualis vitae secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet *ordinis* sacramentum; et secundum corporalem et spiritualem simul, quod fit per sacramentum *matrimonii,* quo vir et mulier conveniunt ad prolem generandam et educandam ad cultum divinum.

CAPÍTULO LVIII
O NÚMERO DOS SACRAMENTOS DA NOVA LEI

1. Como foi dito acima (c. LVI), os remédios espirituais da salvação são dados aos homens mediante sinais sensíveis. Foi também conveniente que tais remédios destinados à vida espiritual se distinguissem segundo a semelhança com a vida corpórea.

Encontra-se na vida corpórea uma dupla ordem: a dos que propagam e ordenam a vida corpórea nos outros e a dos que recebem essa propagação e são ordenados segundo a mesma vida.

2. Para a vida corpórea e natural, são essencialmente necessárias três coisas, e uma quarta é necessária acidentalmente. Assim é necessário, em primeiro lugar, que pela geração ou nascimento se receba a vida; em segundo lugar, é necessário que pelo aumento chegue à quantidade devida e à força; em terceiro lugar é necessário o alimento para a conservação da vida recebida por geração e para o desenvolvimento. Essas coisas são essencialmente necessárias para a vida natural, porque sem elas a vida corpórea não atinge a perfeição. Por isso, são também atribuídas à alma vegetativa três potências naturais, a saber: a generativa, a aumentativa e a nutritiva. Mas, como na vida corpórea acontece aparecer algum impedimento, devido ao qual a coisa viva se enfraquece, é acidentalmente necessária uma quarta coisa, que é a cura do ser vivo doente.

3. Também na vida espiritual há, em primeiro lugar, a geração espiritual pelo *Batismo;* em segundo lugar, o crescimento espiritual que leva à perfeita robustez, pelo sacramento da *Confirmação;* em terceiro lugar, o alimento espiritual, que é o sacramento da *Eucaristia.* Resta, ainda, em quarto lugar, a cura espiritual que se dá, só na alma, pelo sacramento da *Penitência,* ou que da alma se estende para o corpo pelo sacramento da *Extrema Unção.* Essas coisas pertencem àqueles que foram gerados e se conservam na vida espiritual.

4. Mas, os que propagam e ordenam a vida corpórea são considerados sob duplo aspecto: segundo a origem natural, o que cabe aos pais; e segundo o regime político pelo qual se conserva em paz a vida dos homens, e isto cabe aos reis e aos príncipes.

5. Acontece o mesmo com a vida espiritual. Com efeito, há os propagadores e conservadores da vida espiritual somente segundo o ministério espiritual, aos quais pertence o sacramento da *Ordem;* e há os que o são segundo o ministério corporal e espiritual simultaneamente, o que é feito pelo sacramento do *Matrimônio.* Neste, o homem e a mulher se unem para gerar a prole e para educá-la para o culto divino.

CAPÍTULO LIX
SOBRE O BATISMO

1. Visto o acima exposto, pode-se agora ver em cada sacramento o seu efeito e a sua matéria conveniente.

Em primeiro lugar, pois, se deve considerar a geração espiritual que se realiza no Batismo. A geração de um ser vivo é uma certa mudança de não vivente para vivente. Ora, o homem está privado da vida espiritual, na sua origem, pelo pecado original, como acima foi dito (cc. L e LII). Ademais, qualquer pecado cometido tira a vida. Por isso, foi conveniente que o Batismo, que é geração espiritual, tivesse uma virtude tal que tirasse o pecado original e todos os pecados cometidos.

2. Como o sinal sensível do sacramento deve ser adequado para representar o efeito espiritual do mesmo, e, nas coisas corpóreas, a lavagem das impurezas é comumente feita pela água, por isso, também o Batismo é convenientemente ministrado com água santificada pelo Verbo de Deus.

3. Ademais, como à geração de uma coisa corresponde a corrupção de outra, e a coisa gerada perde a *primeira forma e as propriedades decorrentes desta forma, é necessário que pelo Batismo, que é geração espiritual, não somente sejam apagados os pecados, contrários que são à vida espiritual, como também todo reato* de pecado. Por esse motivo, o Batismo não somente lava a culpa, como também absolve todo o resto de pena. Por esse motivo, aos que foram batizados não se impõe satisfação pelos pacados.

4. Além disso, pela geração a coisa recebe uma forma e, ao mesmo tempo, a operação que segue a forma, como também o lugar adequado, pois, por exemplo, o fogo apenas gerado sobe como para o seu lugar próprio. Por isso, sendo o Batismo uma geração espiritual, os batizados imediatamente tornam-se aptos para as ações espirituais, como também para a recepção dos demais sacramentos e para coisas semelhantes. E imediatamente capacitam-se para o lugar adequado da vida espiritual, que é a bem-aventurança eterna. Por esse motivo, se um morrer logo após o Batismo, receberá imediatamente essa bem-aventurança. E também por isso se diz que o *Batismo abre a porta do céu* (Beda. Sobre Lucas 3, PL 92, 358 B-C).

5. Sabe-se também que só há uma geração para cada coisa. Ora, sendo o Batismo uma geração espiritual, o homem só pode ser batizado uma vez. Sabe-se ainda que a corrupção que entrou no mundo mediante Adão mancha o homem uma só vez. Por isso, o Batismo, que está ordenado principlamente contra ela, não deve ser repetido.

6. Além disso, é costume que sendo uma coisa consagrada uma vez, não deve ser consagrada de novo, para que não se pense que a consagração foi ineficaz. Ora, sendo o Batismo uma consagração do homem, os batismos não devem ser repetidos. E assim ficam refutados os erros dos donatistas e dos anabatistas.

CAP. LIX. - DE BAPTISMO.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 3, a. 1; *Decret.* (1184); *Art.* (616-617); III, q. 66, aa. 1, 9; *Symb.* art. 10 (989).

3975. — SECUNDUM hoc igitur apparere potest circa sacramenta singula et effectus proprius uniuscuiusque et materia conveniens. Et primo quidem circa spiritualem generationem, quae per baptismum fit, considerandum est quod generatio rei viventis est mutatio quaedam de non vivente ad vitam. Vita autem spirituali privatus est homo in sua origine per peccatum originale, ut supra (capp. 50, 52) dictum est; et adhuc quaecumque peccata sunt addita abducunt a vita. Oportuit igitur baptismum, qui est spiritualis generatio, talem virtutem habere quod et peccatum originale, et omnia actualia peccata commissa tollat.

3976. — Et quia signum sensibile sacramenti congruum debet esse ad repraesentandum spiritualem sacramenti effectum, foeditatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius et communius fit per aquam: idcirco baptismus convenienter in aqua confertur per Verbum Dei sanctificata.

3977. — *Et quia generatio unius est alterius corruptio; et quod generatur priorem formam amittit et proprietates ipsam consequentes: necesse est quod per baptismum, qui est spiritualis generatio, non solum peccata tollantur,* quae sunt spirituali vitae contraria, sed etiam omnes peccatorum reatus. Et propter hoc baptismus non solum a culpa abluit, sed etiam ab omni reatu poenae absolvit. Unde baptizatis satisfactio non iniungitur pro peccatis.

3978. — Item, cum per generationem res formam acquirat, simul acquirit et operationem consequentem formam, et locum ei congruentem: ignis enim, mox generatus, tendit sursum sicut in proprium locum. Et ideo, cum baptismus sit spiritualis generatio, statim baptizati idonei sunt ad spirituales actiones, sicut ad susceptionem aliorum sacramentorum, et ad alia huiusmodi: et statim eis debetur locus congruus spirituali vitae, qui est beatitudo aeterna. Et propter hoc baptizati, si decedant, statim in beatitudine recipiuntur. Unde dicitur quod *baptismus aperit ianuam caeli.*

3979. — Considerandum est etiam quod unius rei est una tantum generatio. Unde, cum baptismus sit spiritualis generatio, unus homo est semel tantum baptizandus.

3980. — *a*) Manifestum est etiam quod infectio, quae per Adam in mundum intravit, semel tantum hominem inquinat. Unde et baptismus, qui contra eam principaliter ordinatur, iterari non debet.

b) Hoc etiam commune est, quod, ex quo res aliqua semel consecrata est, quandiu manet, ulterius consecrari non debet, ne consecratio inefficax videatur. Unde, cum baptismus sit quaedam consecratio hominis baptizati, non est iterandum baptisma.

3981. — Per quod excluditur error DONATISTARUM, vel REBAPTIZANTIUM.

CAP. LX. - De confirmatione.

Loci congr. - IV *Sent.* dist. 7, q. 1, a. 1; *ibid.* q. 2, a. 1; *Art.* (618, 619); III, q. 72, aa. 1, 5, 6, 9, 11; *Symb.* art. 10 (990).

3982. — *a*) Perfectio autem spiritualis roboris in hoc proprie consistit, quod homo fidem Christi confiteri audeat coram quibuscumque, nec inde retrahatur propter confusionem aliquam vel terrorem: fortitudo enim inordinatum timorem repellit. Sacramentum igitur quo spirituale robur regenerato confertur, eum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatorem.

b) Et quia pugnantes sub aliquo principe eius insignia deferunt, hi qui confirmationis sacramentum suscipiunt signo Christi insigniuntur, videlicet signo crucis, quo pugnavit et vicit.

c) Hoc autem signum in fronte suscipiunt, in signum quod publice fidem Christi confiteri non erubescant.

3983. — *a*) Haec autem insignitio fit ex confectione olei et balsami, quae chrisma vocatur, non irrationabiliter. Nam per oleum Spiritus Sancti virtus designatur, quo et Christus *unctus* nominatur, ut sic a Christo *Christiani* dicantur, quasi sub ipso militantes.

b) In balsamo autem, propter odorem, bona fama ostenditur, quam necesse est habere eos qui inter mundanos conversantur, ad fidem Christi publice confitendam, quasi in campum certaminis de secretis Ecclesiae sinibus producti.

3984. — *a*) Convenienter etiam hoc sacramentum a solis pontificibus confertur, qui sunt quodammodo duces exercitus christiani: nam et apud saecularem militiam ad ducem exercitus pertinet ad militiam eligendo quosdam adscribere; ut sic qui hoc sacramentum suscipiunt, ad spiritualem militiam quodammodo videantur adscripti.

b) Unde et eis manus imponitur, ad designandam derivationem virtutis a Christo.

CAPÍTULO LX
SOBRE A CONFIRMAÇÃO

1. A perfeição da robustez espiritual consiste em o homem ter a coragem de confessar a fé de Cristo diante de quem quer que seja, e não retrair-se dela para evitar alguma confusão ou por medo, pois a fortaleza afasta o medo. Por isso, o sacramento que confere a robustez espiritual ao regenerado torna-o, de certo modo, defensor da fé de Cristo.

Como os que lutam sob as ordens de um príncipe levam as insígnias deste, também os que recebem o sacramento da Confirmação são marcados com o sinal de Cristo, isto é, com o sinal da Cruz, com o qual Cristo lutou e venceu. Recebem este sinal na fronte para designar que não se envergonham de confessar publicamente a fé de Cristo.

2. Não sem razão esta assinalação é feita com uma mistura de óleo e bálsamo, chamada *crisma*. Com efeito, pelo óleo é significada a virtude do Espírito Santo, segundo o qual Cristo (ou seja, o *Ungido*) é designado. Devido a Cristo, são também designados os *cristãos*, pois militam sob ele. Quanto ao bálsamo, devido ao seu odor, significa a boa fama, necessária aos que vivem no mundo para confessarem a fé de Cristo, eles que são como que lançados do seio da Igreja para o campo de batalha.

3. É também conveniente que este sacramento seja ministrado só pelos bispos, que são, de certo modo, os chefes do exército cristão. E assim como cabe aos chefes militares inscrever na milícia os que escolheram, também os que recebem este sacramento devem ser considerados inscritos pelo bispo na milícia espiritual. Por isso, recebem a imposição das mãos, para significar a transmissão da força de Cristo.

CAP. LXI. - De eucharistia.

Loci congr. - IV *Sent.* dist. 7, q. 1, a. 3, q.la 3 ad 2; dist. 8, q. 1, a. 1, q.la 3; *ibid.* a. 3, q.la 1, 2; *ibid.* q. 2, a. 1, q.la 4 ad 4; dist. 10, a. 1; *Ioan.* VI, lect. 6 (960-964); I *Cor.* XI, lect. 4-5; *Verit.* q. 27, a. 4: Unde illud; *Decret.*[1] (1183); *Art.* (620); I-II, q. 101, a. 4 ad 2; III, q. 63, a. 6; q. 65, a. 3; q. 73, a. 1; q. 74, a. 1; q. 75, a. 1; *Symb.* (991).

3985. — Sicut autem corporalis vita materiali alimento indiget, non solum ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones continuas dissolvatur et eius virtus depereat; ita necessarium fuit in spirituali vita spirituale alimentum habere, quo regenerati et in virtutibus conserventur, et crescant.

3986. — Et quia spirituales effectus sub similitudine visibilium congruum fuit nobis tradi, ut dictum est (cap. 56), huiusmodi

CAPÍTULO LXI
SOBRE A EUCARISTIA

1. A vida corpórea necessita de alimento material para o crescimento e para o sustento do corpo, de modo que este não se corrompa pelos desgastes contínuos e perca sua força. Ora, foi também necessário haver um alimento para a vida espiritual, por meio do qual os regenerados conservem a virtude e cresçam.

2. Sendo conveniente que os efeitos espirituais nos sejam dados em semelhança com as coisas visíveis, como acima foi dito (c. LVI), também um alimento espiritual

nos foi dado sob as aparências daquelas coisas que os homens mais comumente usam, como seja o alimento corpóreo de pão e de vinho. Por isso, este sacramento é dado sob a espécie de pão e de vinho.

3. É de se considerar, porém, que nas coisas corpóreas o genitor e o gerado, e o alimento e o alimentado, se unem de maneiras diversas. O genitor não deve se unir substancialmente ao gerado, mas somente por semelhança e virtualmente. O alimento, porém, une-se ao alimentado substancialmente. Por isso, para haver semelhança entre os efeitos espirituais e os corporais, o mistério do Verbo encarnado diferentemente se une a nós no Batismo, que é uma regeneração espiritual, e no sacramento da Eucaristia, que é um alimento espiritual. No Batismo, o Verbo encarnado está só virtualmente contido, ao passo que, no sacramento da Eucaristia, confessamos que ele está substancialmente contido.

4. E como a nossa salvação completou-se pela paixão e morte de Cristo, na qual foram separados o seu sangue e a sua carne, também nos é dado o sacramento do seu corpo sob a espécie do pão, separadamente do sacramento do seu sangue, sob a espécie do vinho. E, desse modo, há neste sacramento a memória e a representação da paixão do Senhor. E, assim, se cumpre o que o Senhor disse: *A minha carne é verdadeira comida, e o meu sangue, verdadeira bebida* (Jo 6, 56).

spirituale alimentum nobis traditur sub speciebus illarum rerum quibus homines communius ad corporale alimentum utuntur. Huiusmodi autem sunt panis et vinum. Et ideo sub speciebus panis et vini hoc traditur sacramentum.

3987. — Sed considerandum est quod aliter generans generato coniungitur et aliter nutrimentum nutrito in corporalibus rebus. Generans enim non oportet secundum substantiam generato coniungi, sed solum secundum similitudinem et virtutem: sed alimentum oportet nutrito secundum substantiam coniungi. Unde, ut corporalibus signis spirituales effectus respondeant, mysterium Verbi incarnati aliter nobis coniungitur in baptismo, qui est spiritualis regeneratio; atque aliter in hoc Eucharistiae sacramento, quod est spirituale alimentum. In baptismo enim continetur Verbum incarnatum solum secundum virtutem: sed in Eucharistiae sacramento confitemur ipsum secundum substantiam contineri.

3988. — Et quia complementum nostrae salutis factum est per passionem Christi et mortem, per quam eius sanguis a carne separatus est, separatim nobis traditur sacramentum corporis eius sub specie panis, et sanguinis sub specie vini; ut sic in hoc sacramento passionis Dominicae memoria et repraesentatio habeatur. Et secundum hoc impletur quod Dominus dixit, IOAN. 6, 56: *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.*

CAPÍTULO LXII
O ERRO DOS INFIÉIS SOBRE O SACRAMENTO DA EUCARISTIA

1. Mas quando Cristo proferiu aquelas palavras alguns discípulos perturbaram-se e disseram: *Duras são estas palavras, quem as pode aceitar?* (Jo 6, 61); do mesmo modo insurgiram-se também contra a doutrina da Igreja alguns heréticos, negando esta verdade. Ora, afirmam que neste sacramento não estão realmente o corpo e o sangue de Cristo, mas só simbolicamente, de modo que Cristo, ao apresentar o pão dizendo: *Isto é o meu corpo*, as suas palavras devem ser entendidas como se tivesse dito: *Isto é o símbolo, ou a figura, do meu corpo.* Teriam elas o sentido em que também o Apóstolo disse: *A pedra era Cristo* (1Cor 10, 14), isto é, figura de Cristo. E atribuem esse sentido a tudo o que por semelhança é dito nas Escrituras.

2. Fundamentam eles a sua opinião nas palavras do Senhor que, como vira surgir escândalos entre os discípulos quando falou de comer o seu corpo e beber o seu sangue, disse, como para explicar-se: *As palavras que eu digo são espírito e são vida* (Jo 6, 64). Assim, o que acabara de falar deveria ser entendido não literalmente, mas espiritualmente.

CAP. LXII. - DE ERRORE INFIDELIUM CIRCA SACRAMENTUM EUCHARISTIAE.

LOCI CONGR. - *a*) Errores: *Ration.* cap. 8 (1001, 1002); *Art.* (621); III, q. 75, a. 1;
b) difficultates: III, q. 75, a. 1 arg. 1-3; a. 2: Non autem; a. 4 arg. 1; a. 5 arg. 1-4; a. 6 arg. 3; a. 8 arg. 3; q. 76, a. 1 arg. 3; a. 4 arg. 1-3; a. 5 arg. 1-3; q. 77, a. 1 arg. 3; a. 2 arg. 1-4; aa. 4-7: sed contra.

3989. — SICUT autem, Christo proferente haec verba, quidam discipulorum turbati sunt, dicentes, *Durus est hic sermo. Quis potest eum audire?* ita et contra doctrinam Ecclesiae insurrexerunt HAERETICI veritatem huius negantes. Dicunt enim in hoc sacramento non realiter esse corpus et sanguinem Christi, sed significative tantum: ut sic intelligatur quod Christus dixit, demonstrato pane, *Hoc est corpus meum*, ac si diceret, *Hoc est signum, vel figura corporis mei;* secundum quem modum et APOSTOLUS dixit, I *Cor.* 10, 4, *Petra autem erat Christus*, idest, *Christi figura;* et ad hunc intellectum referunt quicquid in Scripturis invenitur similiter dici.

3990. — Huius autem opinionis occasionem assumunt ex verbis Domini, qui de sui corporis comestione et sanguinis potatione, ut scandalum discipulorum quod obortum fuerat sopiretur, quasi seipsum exponens, dixit: *Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt:* quasi ea quae dixerat, non ad litteram, sed secundum spiritualem sensum intelligenda essent.

3991. — Inducuntur etiam ad dissentiendum ex multis difficultatibus quae ad hanc Ecclesiae doctrinam sequi videntur, propter quas *hic sermo* Christi et Ecclesiae *durus* eis apparet.

3992. — Et *primo* quidem, difficile videtur quomodo verum corpus Christi in altari esse incipiat.

a) Aliquid enim incipit esse ubi prius non fuit, dupliciter: vel per motum localem, vel per conversionem alterius in ipsum; ut patet in igne, qui alicubi esse incipit vel quia ibi de novo accenditur, vel quia illuc de novo apportatur. Manifestum est autem verum corpus Christi non semper in hoc altari fuisse: confitetur enim Ecclesia Christum in suo corpore ascendisse in caelum.

b) Videtur autem impossibile dici quod aliquid hic de novo convertatur in corpus Christi. Nihil enim videtur converti in praeexistens: cum id in quod aliquid convertitur, per huiusmodi conversionem esse incipiat. Manifestum est autem corpus Christi praeextitisse, utpote in utero virginali conceptum. Non igitur videtur esse possibile quod in altari de novo esse incipiat per conversionem alterius in ipsum.

c) Similiter autem, nec per loci mutationem. Quia omne quod localiter movetur, sic incipit esse in uno loco quod desinit esse in alio, in quo prius fuit. Oportebit igitur dicere quod, cum Christus incipit esse in hoc altari, in quo hoc sacramentum peragitur, desinat esse in caelo, quo ascendendo pervenerat.

d) Amplius. Nullus motus localis terminatur simul ad duo loca. Manifestum est autem hoc sacramentum simul in diversis altaribus celebrari. Non est ergo possibile, quod per motum localem corpus Christi, ibi esse incipiat.

3993. — *a*) *Secunda* difficultas ex loco accidit. Non enim semotim partes alicuius in diversis locis continentur, ipso integro permanente. Manifestum est autem in hoc sacramento seorsum esse panem et vinum in locis separatis. Si igitur caro Christi sit sub specie panis, et sanguis sub specie vini, videtur sequi quod Christus non remaneat integer, sed semper cum hoc sacramentum agitur, eius sanguis a corpore separetur.

b) Adhuc. Impossibile videtur quod maius corpus in loco minoris includatur. Manifestum est autem verum corpus Christi esse maioris quantitatis quam panis qui in altari offertur. Impossibile igitur videtur quod verum corpus Christi totum et integrum sit ubi videtur esse panis. Si autem ibi est non totum, sed aliqua pars eius, redibit primum inconveniens, quod semper dum hoc sacramentum agitur, corpus Christi per partes discerpatur.

c) Amplius. Impossibile est unum corpus in pluribus locis existere. Manifestum est autem hoc sacramentum in pluribus locis celebrari. Impossibile igitur videtur quod corpus Christi in hoc sacramento veraciter contineatur.

d) Nisi forte quis dicat quod secundum aliquam particulam est hic, et secundum aliam alibi.

e) Ad quod iterum sequitur quod per celebrationem huius sacramenti corpus Chri-

3. Procurando discordar, apresentam ainda muitas dificuldades que pensam concluir dessa doutrina da Igreja, e que os leva a considerar *esta palavra* de Cristo e da Igreja como *dura.*

E, em primeiro lugar, parece-lhes difícil como o verdadeiro corpo de Cristo começa a estar no altar. Ora, uma coisa começa a estar onde não estava de duas maneiras: ou por movimento local ou por conversão de outra coisa nela. Por exemplo: vemos que o fogo começa a estar em um lugar ou porque é aí aceso, ou porque é para aí trazido. Ora, sabemos que o Corpo de Cristo não esteve sempre em determinado altar, pois a Igreja confessa que Cristo subiu em seu corpo para o céu.

Também parece impossível que uma coisa de novo se converta no corpo de Cristo em um altar, pois jamais se viu uma coisa converter-se em outra preexistente, porque aquilo a que uma coisa se converte começa a existir pela própria conversão. Ora, é sabido que o corpo de Cristo era preexistente, concebido que foi no ventre da Virgem. Por isso, não parece ser possível que de novo comece a existir no altar pela conversão nele, de outra coisa.

Igualmente, não pode haver conversão por movimento local. Ora, o que se move localmente começa a estar em um lugar ao deixar de estar no outro onde antes estava. Seria, pois, preciso dizer que Cristo, ao começar a estar no altar, onde este sacramento se realiza, deixa de estar no céu, aonde chegara pela ascensão.

4. Além disso, nenhum movimento local pode ter o seu termo simultaneamente em dois lugares. Ora, é visto este sacramento ser celebrado simultaneamente em diversos altares. Logo, é impossível que o corpo de Cristo comece a estar neles por movimento local.

5. A segunda provém do lugar. Com efeito, não podem estar as partes de uma coisa contidas separadamente em diversos lugares, permanecendo ela inteira. Ora, é evidente que, neste sacramento, estão em lugares diferentes, separados, o pão e o vinho. Ora, como a carne de Cristo está sob a espécie de pão e o sangue, sob a espécie do vinho, parece disto resultar que Cristo não está inteiro, mas que sempre que se realiza este sacramento, o seu sangue separa-se do seu corpo.

6. Além disso, é impossível que um corpo maior ocupe lugar menor. Ora, é claro que o verdadeiro corpo de Cristo tem maior quantidade do que o pão que é oferecido no altar. Por isso, é impossível que o verdadeiro corpo de Cristo esteja todo e íntegro onde se vê estar o pão. Ora, se aí não está todo o corpo, mas só parte sua, cai-se de novo no primeiro inconveniente, isto é, que sempre que se realiza este sacramento o corpo de Cristo é dividido em partes.

7. Além disso, é impossível um corpo estar em muitos lugares. Ora, este sacramento é visto sendo celebrado em muitos lugares. Logo, parece impossível que o corpo de Cristo esteja verdadeiramente contido neste sacramento, a não ser que se diga estar aqui segundo uma partícula e ali, segundo outra. Disto de novo resulta que, pela celebração deste sacramento, o corpo é dividido nas partes, mesmo parecendo que nem a quanti-

dade do corpo de Cristo é suficiente para ser dividida em tantas partículas quantos os lugares da celebração deste sacramento.

8. A terceira dificuldade surge daquilo que os sentidos percebem neste sacramento. Ora, claramente sentimos, mesmo depois da consagração, todos os acidentes do pão e do vinho neste sacramento, a saber: a cor, a figura, a extensão e o peso, e sobre eles não nos podemos enganar, porque: *O sentido não se engana quanto aos seus sensíveis* (III Sobre a Alma 6, 430b; Cmt 11, 762). Ora, esses acidentes não podem estar no corpo de Cristo como em sujeito, nem tampouco no ar. Isto porque como muitos deles são acidentes naturais, eles exigem um sujeito de natureza determinada, mas não de natureza do corpo humano e do ar.

Nem podem subsistir por si mesmos, porque *é próprio do acidente inerir a um sujeito* (V Metafísica 7, 1017a; Cmt 9, 894). Com efeito, sendo os acidentes formas, não podem ser individuadas senão por um sujeito. Por isso, removido o sujeito, as formas seriam universais. Conclui-se, pois, que esses acidentes estão nos seus sujeitos determinados, isto é, na substância do pão e na do vinho. Ora, estão aí a substância do pão e a do vinho, porque, ademais, torna-se impossível dois corpos ocuparem o mesmo lugar.

9. A quarta dificuldade vem da passividade e da atividade vistas no pão e no vinho, quer antes, quer depois da consagração. Ora, se o vinho fosse bebido em grande quantidade, aqueceria e embriagaria; e o pão, confortaria e alimentaria. E ainda, se fosse conservado por longo tempo e sem cuidado, corromper-se-ia e poderia ser comido pelos ratos. Além disso, poderão ser queimados e reduzidos a cinza e a vapor. Ora, tudo isso é impossível acontecer no corpo de Cristo, porque a fé ensina ser Cristo impassível. Parece, pois, impossível que o corpo de Cristo esteja substancialmente contido neste sacramento.

10. A quinta dificuldade vem da fracção do pão, a qual se mostra visível e não pode estar sem sujeito. É também absurdo dizer que o sujeito da fracção é o corpo de Cristo. Logo, não parece estar aí o corpo de Cristo, mas somente a substância do pão e a do vinho.

11. São essas e outras semelhantes as razões pelas quais parece ser *dura* a doutrina de Cristo e a da Igreja a respeito deste sacramento.

sti dividatur in partes: cum tamen nec quantitas corporis Christi sufficere videatur ad tot particulas ex eo dividendas, in quot locis hoc sacramentum peragitur.

3994. — *a*) *Tertia* difficultas est ex his quae in hoc sacramento sensu percipimus. Sentimus enim manifeste, etiam post consecrationem, in hoc sacramento omnia accidentia panis et vini, scilicet colorem, saporem, odorem, figuram, quantitatem et pondus: circa quae decipi non possumus, quia *sensus circa propria sensibilia non decipitur*.

b) Huiusmodi autem accidentia in corpore Christi esse non possunt sicut in subiecto; similiter etiam nec in aëre adiacenti: quia, cum plurima eorum sint accidentia naturalia, requirunt subiectum determinatae naturae, non qualis est natura corporis humani vel aëris.

c) Nec possunt per se subsistere: cum *accidentis esse sit inesse*.

d) Accidentia etiam, cum sint formae, individuari non possunt nisi per subiectum. Unde remoto subiecto, essent formae universales. Relinquitur igitur huiusmodi accidentia esse in suis determinatis subiectis, scilicet in substantia panis et vini. Est igitur ibi substantia panis et vini, et non substantia corporis Christi: cum impossibile videatur duo corpora esse simul.

3995. — *Quarta* difficultas accidit ex passionibus et actionibus quae apparent in pane et vino post consecrationem sicut et ante. Nam vinum, si in magna quantitate sumeretur, calefaceret, et inebriaret: panis autem et confortaret et nutriret. Videntur etiam, si diu et incaute serventur, putrescere; et a muribus comedi; comburi etiam possunt et in cinerem redigi et vaporem; quae omnia corpori Christi convenire non possunt; cum fides ipsum impassibilem praedicet. Impossibile igitur videtur quod corpus Christi in hoc sacramento substantialiter contineatur.

3996. — *Quinta* difficultas videtur specialiter accidere ex fractione panis: quae quidem sensibiliter apparet, nec sine subiecto esse potest. Absurdum etiam videtur dicere quod illius fractionis subiectum sit corpus Christi. Non igitur videtur ibi esse corpus Christi, sed solum substantia panis et vini.

3997. — Haec igitur et huiusmodi sunt propter quae doctrina Christi et Ecclesiae circa hoc sacramentum dura esse videtur.

CAPÍTULO LXIII
RESOLUÇÃO DAS SUPRACITADAS DIFICULDADES E, EM PRIMEIRO LUGAR, DAS REFERENTES À CONVERSÃO DO PÃO NO CORPO DE CRISTO

1. Embora o poder divino opere neste sacramento de uma maneira mais sublime e misteriosa do que possa atingir a razão humana, contudo, para que não seja tida

CAP. LXIII. - SOLUTIO PRAEMISSARUM DIFFICULTATUM, ET PRIMO QUOAD CONVERSIONEM PANIS IN CORPUS CHRISTI.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 11, q. 1, aa. 1-3; *Matth.* XXVI (2184, 2185); I *Cor.* 11, lect. 5 (662-663); *Quodlib.* VII, q. 4, a. 2; *Ration.* cap. 8 (1003-1006); *Epist.* B, art. 31 (762); III, q. 75, aa. 2, 3.

3998. — LICET autem divina virtus sublimius et secretius in hoc sacramento operetur quam ab homine perquiri possit, ne tamen doctrina Ecclesiae cir-

ca hoc sacramentum, infidelibus impossibilis videatur[2], conandum est ad hoc quod omnis impossibilitas excludatur.

3999. — Prima igitur occurrit consideratio, per quem modum verum Christi corpus esse sub hoc sacramento incipiat (3992).

4000. — Impossibile autem est quod hoc fiat per motum localem corporis Christi.

a) Tum quia sequeretur quod in caelo esse desineret quandocumque hoc agitur sacramentum.

b) Tum quia non posset simul hoc sacramentum agi, nisi in uno loco: cum unus motus localis non nisi ad unum terminum finiatur.

c) Tum etiam quia motus localis instantaneus esse non potest, sed tempore indiget. Consecratio autem perficitur in ultimo instanti prolationis verborum.

4001. — Relinquitur igitur dicendum quod verum corpus Christi esse incipiat in hoc sacramento per hoc quod substantia panis convertitur in substantiam corporis Christi, et substantia vini in substantiam sanguinis eius.

4002. — *a*) Ex hoc autem apparet falsam esse opinionem, tam eorum qui dicunt substantiam panis simul cum substantia corporis Christi in hoc sacramento existere; quam etiam eorum qui ponunt substantiam panis in nihilum redigi, vel in primam materiam resolvi. Ad utrumque enim sequitur quod corpus Christi in hoc sacramento esse incipere non possit nisi per motum localem: quod est impossibile, ut ostensum est.

b) Praeterea, si substantia panis simul est in hoc sacramento cum vero corpore Christi, potius Christo dicendum fuit, *Hic est corpus meum*, quam, *Hoc est corpus meum:* cum per *hic* demonstretur substantia quae videtur, quae quidem est substantia panis, si in sacramento cum corpore Christi remaneat.

c) Similiter etiam impossibile videtur quod substantia panis omnino in nihilum redeat. Multum enim de natura corporea primo creata iam in nihilum rediisset ex frequentatione huius mysterii. Nec est decens ut in sacramento salutis divina virtute aliquid in nihilum redigatur.

d) Neque etiam in materiam primam substantiam panis est possibile resolvi: cum materia prima sine forma esse non possit. Nisi forte per *materiam primam* prima elementa corporea intelligantur. In quae quidem si substantia panis resolveretur, necesse esset hoc ipsum percipi sensu: cum elementa corporea sensibilia sint. Esset etiam ibi localis transmutatio et corporalis alteratio contrariorum, quae instantanea esse non possunt.

4003. — *a*) Sciendum tamen est quod praedicta conversio panis in corpus Christi alterius modi est ab omnibus conversionibus naturalibus. Nam in qualibet conversione naturali manet subiectum, in quo succedunt sibi diversae formae, vel accidentales, sicut cum album in nigrum convertitur, vel substantiales, sicut cum aër in ignem: unde *conversiones formales* nominantur. Sed in conversione praedicta subiectum transit in

como impossível para os infiéis a doutrina da Igreja a respeito dele, todo esforço deve ser feito para que todas as dificuldades sejam afastadas.

2. Em primeiro lugar, deve-se considerar o modo segundo o qual o verdadeiro corpo de Cristo começa a estar neste sacramento (c. LII, 3).

Com efeito, é impossível que isso aconteça por movimento local do corpo de Cristo, quer porque resultaria deixar de estar no céu todas as vezes em que se celebra este sacramento; quer porque este sacramento não poderia ser celebrado ao mesmo tempo senão em um só lugar, porque o movimento local só termina em um termo; quer porque o movimento local não pode ser instantâneo, mas leva tempo para realizar-se, mas a consagração se completa no último instante da prolação das palavras.

Resta, pois, afirmar que o verdadeiro corpo de Cristo começa a estar neste sacramento ao se converter a substância do pão no corpo de Cristo, e a substância do vinho, no seu sangue.

3. Disto se depreende que é falsa a opinião tanto dos que afirmam estar neste sacramento a substância do pão juntamente com a substância do corpo de Cristo, quanto a dos que afirmam que a substância do pão se aniquila ou que se reduz à matéria-prima. Essas duas afirmações levam a pensar que o corpo de Cristo começa a estar neste sacramento por movimento local. Ora, como foi demonstrado acima, isto é impossível.

Ademais, se a substância do pão está neste sacramento juntamente com o verdadeiro corpo de Cristo, Cristo antes teria dito: *Este é o meu corpo,* e não: *Isto é o meu corpo*. Ora, por *isto* designa-se a substância que se vê, que seria a do pão se ela permanecesse no sacramento juntamente com o corpo de Cristo.

Parece também impossível que a substância do pão volte totalmente ao nada. Com efeito, muito da natureza corpórea criada teria voltado ao nada pelo uso freqüente deste mistério. Ademais, não é decente que, no sacramento da salvação, alguma coisa volte ao nada pela virtude divina.

É também impossível que a substância do pão seja reduzida à matéria-prima, porque a matéria-prima não pode estar sem forma, a não ser que por matéria-prima se entendam os elementos corpóreos. Mas, se a substância do pão a eles fosse reduzida, eles deveriam ser percebidos pelos sentidos, porque esses elementos são sensíveis. E haveria ainda aí mudança de lugar e alteração corpórea de contrários, o que não pode acontecer instantaneamente.

4. Convém também saber que a referida conversão do pão no corpo de Cristo é realizada de modo diferente do que a de todas as conversões naturais. Pois, em toda conversão natural o sujeito permanece, sucedendo-se nele as diversas formas, quer acidentais, como quando o branco se converte no preto, quer substanciais, como quando o ar se converte no fogo. Por isso, essas são chamadas de *conversões formais*. Porém, na referida

conversão, o sujeito se muda em outro, permanecendo os acidentes. Por isso, é chamada de *conversão substancial.* Analisaremos adiante a maneira e a razão da permanência desses acidentes.

5. Agora é preciso ver como um sujeito se converte em outro sujeito. Ora, isto a natureza não pode fazer, pois toda operação natural pressupõe a matéria segundo a qual as substâncias são individualizadas. Assim, a natureza não pode fazer com que uma substância se torne outra, com que este dedo, por exemplo, se torne aquele outro. Mas a matéria é submetida à virtude divina, pois é por ela produzida no ser. Por isso, pela virtude divina, pode acontecer que uma substância individualizada se converta em outra preexistente. Ora, como pela virtude do agente natural, cuja operação atinge somente a mudança da forma e supõe a existência de um sujeito, um todo se converte em outro segundo a variação da matéria e da forma, como, por exemplo, o ar, no fogo gerado; assim, também, por virtude divina, que não pressupõe a matéria, mas a produz, uma matéria converte-se na outra (conseqüentemente, um indivíduo no outro), pois a matéria é o princípio da individuação, como a forma o é da espécie.

6. Disso se depreende que, na predita conversão do pão no corpo de Cristo, não há sujeito comum permanecente depois da conversão. Com efeito, a conversão se faz segundo o primeiro sujeito, que é o princípio da individuação. No entanto, algo deve permanecer, para que se possa dizer: *Isto é o meu corpo,* palavras essas que são significativas e operativas da conversão. Como, no entanto, não permanece a substância do pão nem matéria alguma anterior, como foi demonstrado, deve-se dizer que permanece aquilo que está fora da substância do pão, isto é, o acidente do pão. Logo, os acidentes do pão permanecem, mesmo após a predita conversão.

7. Mas deve-se considerar uma certa ordem nos acidentes. Com efeito, de todos os acidentes o que mais próximo inere à substância é a quantidade dimensiva. Em seguida, a substância recebe as qualidades mediante a quantidade, como também a cor é recebida mediante a superfície e, por isso, dividida a quantidade, acidentalmente as substâncias se dividem. Depois das qualidades vêm os princípios de atividade e de passividade e algumas relações, como, por exemplo, pai e filho, senhor e servo, etc. Outras relações, porém, vêm imediatamente da quantidade, como; por exemplo, maior e menor, duplo e metade, etc. Por isso, após a referida conversão, os acidentes de pão deverão ser conservados como permanecendo e só a quantidade subsistindo sem sujeito; e na quantidade, as qualidades se sustentam como em seu sujeito e, conseqüentemente, as ações, as paixões e as relações. Por isso, acontece nesta conversão o contrário do que costuma acontecer nas conversões naturais, pois nestas a substância permanece como sujeito das mudanças, variando os acidentes; aqui, o acidente permanece e muda a substância.

8. Esta conversão não pode propriamente ser chamada de *movimento,* no sentido dado pelos filósofos na-

subiectum, et accidentia manent: unde haec conversio *substantialis* nominatur.

b) Et quidem qualiter haec accidentia maneant et quare, posterius perscrutandum est.

4004. — Nunc autem considerare oportet quomodo subiectum in subiectum convertatur. Quod quidem natura facere non potest. Omnis enim naturae operatio materiam praesupponit per quam substantia individuatur; unde natura facere non potest quod haec substantia fiat illa, sicut quod hic digitus fiat ille digitus. Sed materia subiecta est virtuti divinae: cum per ipsam producatur in esse. Unde divina virtute fieri potest quod haec individua substantia in illam praeexistentem convertatur. Sicut enim virtute naturalis agentis, cuius operatio se extendit tantum ad immutationem formae, et existentia subiecti supposita, hoc totum in illud totum convertitur secundum variationem speciei et formae, utpote hic aër in hunc ignem generatum: ita virtute divina, quae materiam non praesupponit, sed eam producit, et haec materia convertitur in illam, et per consequens hoc individuum in illud: individuationis enim principium materia est, sicut forma est principium speciei.

4005. — Hinc autem manifestum est quod in conversione praedicta panis in corpus Christi non est aliquod subiectum commune permanens post conversionem: cum transmutatio fiat secundum primum subiectum, quod est individuationis principium. Necesse est tamen aliquid remanere, ut verum sit quod dicitur, *Hoc est corpus meum*, quae quidem verba sunt huius conversionis significativa et factiva. Et quia substantia panis non manet, nec aliqua prior materia, ut ostensum est: necesse est dicere quod maneat id quod est praeter substantiam panis. Huiusmodi autem est accidens panis. Remanent igitur accidentia panis, etiam post conversionem praedictam.

4006. — Inter accidentia vero quidam ordo considerandus est. Nam inter omnia accidentia propinquius inhaeret substantiae quantitas dimensiva. Deinde qualitates in substantia recipiuntur quantitate mediante, sicut color mediante superficie: unde et per divisionem quantitatis, per accidens dividuntur. Ulterius autem qualitates sunt actionum et passionum principia; et relationum quarundam, ut sunt pater et filius, dominus et servus, et alia huiusmodi. Quaedam vero relationes immediate ad quantitates consequuntur: ut maius et minus, duplum et dimidium, et similia. Sic igitur accidentia panis, post conversionem praedictam, remanere ponendum est ut sola quantitas dimensiva sine subiecto subsistat, et in ipsa qualitates fundentur sicut in subiecto, et per consequens actiones, passiones et relationes. Accidit igitur in hac conversione contrarium ei quod in naturalibus mutationibus accidere solet, in quibus substantia manet ut mutationis subiectum, accidentia vero variantur: hic autem e converso accidens manet, et substantia transit.

4007. — Huiusmodi autem conversio non potest proprie dici *motus*, sicut a Natu-
subiectum requirat,

sed est quaedam *substantialis successio*, sicut in creatione est successio esse et non esse, ut in Secundo dictum est.

4008. — Haec igitur est una ratio quare accidens panis remanere oportet: ut inveniatur aliquod manens in conversione praedicta.

4009. — Est autem et propter aliud necessarium.

a) Si enim substantia panis in corpus Christi converteretur et panis accidentia transirent, ex tali conversione non sequeretur quod corpus Christi, secundum suam substantiam, esset ubi prius fuit panis: nulla enim relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum praedictum. Sed cum quantitas dimensiva panis remanet post conversionem, per quam panis hunc locum sortiebatur, substantia panis in corpus Christi mutata fit corpus Christi sub quantitate dimensiva panis; et per consequens locum panis quodammodo sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis.

b) Possunt et aliae rationes assignari. Et quantum ad fidei rationem quae de invisibilibus est.

c) Et eius meritum quod circa hoc sacramentum tanto maius est quanto invisibilius agitur, corpore Christi sub panis accidentibus occultato.

d) Et propter commodiorem et honestiorem usum huius sacramenti. Esset enim horrori sumentibus, et abominationi videntibus, si corpus Christi in sua specie a fidelibus sumeretur. Unde sub specie panis et vini, quibus communius homines utuntur ad esum et potum, corpus Christi proponitur manducandum, et sanguis potandus.

turalistas, ou seja, que requer um sujeito, mas acontece uma *sucessão substancial,* como na criação também há a sucessão do não-ser para o ser, como vimos acima (l. II, cc. XVIII-XIX).

Temos aqui, pois, uma razão para explicar porque é necessário permanecer o acidente do pão, de modo a se encontrar algo permanente na predita conversão.

9. Outro motivo, além deste, se apresenta. Com efeito, se a substância do pão se convertesse no corpo de Cristo e os acidentes do pão desaparecessem, não resultaria desta conversão que o corpo de Cristo, segundo a sua substância, estivesse onde antes estava o pão, pois não sobraria relação alguma do corpo de Cristo com aquele lugar. Mas, como a quantidade dimensiva do pão permanece depois da conversão, pela qual aquele lugar corresponde ao pão, a substância do pão, mudada no corpo de Cristo, torna-se o corpo de Cristo sob a quantidade dimensiva do pão. Conseqüentemente, de certo modo recebe o lugar do pão, mediante a dimensão do pão.

Porém, ainda outros raciocínios serão apresentados: em razão da fé, que é das coisas invisíveis; quanto ao mérito da mesma, que no tocante a este sacramento é tanto maior quanto mais invisivelmente produz o corpo de Cristo oculto sob os acidentes do pão; e também quanto ao uso mais adequado e mais honesto deste sacramento: seria horripilante para quem o recebesse e repelente para quem o visse, se o corpo de Cristo fosse recebido na sua realidade específica pelos fiéis. Por isso, sob a espécie de pão e vinho, que mais comumente são usados pelos homens como comida e bebida, dá-se o corpo de Cristo para comer e o seu sangue para beber.

CAP. LXIV. - Solutio eorum quae obiiciebantur ex parte loci.

Loci congr. - IV *Sent.* dist. 10, a. 1 ad 5-6; *ibid.* a. 2, q.la 1; *Matth.* XXVI (2186); *Ioan.* VI, lect. 6 (962); I *Cor.* XI, lect. 6 (674); *Quodlib.* VII, q. 4, a. 1; *Epist.* B, art. 33 (765), 34 (766); III, q. 76, a. 1, 4, 5.

4010. — His igitur consideratis circa modum conversionis, ad alia solvenda (3993) nobis aliquatenus via patet. Dictum (cap. praec.) est enim quod locus in quo hoc agitur sacramentum, attribuitur corpori Christi ratione dimensionum panis, remanentium post conversionem substantiae panis in corpus Christi. Secundum hoc igitur ea quae Christi sunt necesse est esse in loco praedicto, secundum quod exigit ratio conversionis praedictae.

4011. — Considerandum est igitur in hoc sacramento aliquid esse ex vi conversionis, aliquid autem ex naturali concomitantia. Ex vi quidem conversionis est in hoc sacramento illud ad quod directe conversio terminatur: sicut sub speciebus panis corpus Christi, in quod substantia panis convertitur, ut per verba consecrationis patet, cum dicitur, *Hoc est corpus meum*;

CAPÍTULO LXIV
SOLUÇÃO DAS OBJÇÕES REFERENTES AO LUGAR

1. Após essa consideração sobre o modo da conversão, o caminho está aberto para a solução da outra objeção. Com efeito, foi anteriormente dito (c. prec.), que o lugar onde se celebra este sacramento é atribuído ao corpo de Cristo em razão das dimensões do pão que permaneciam após a conversão da substância do pão no corpo de Cristo. Por isso, aquilo que é de Cristo ocupa necessariamente o referido lugar, segundo a natureza da conversão predita.

2. Por isso, neste sacramento deve ser considerado algo existente em razão da conversão e algo, em razão da concomitância natural. Em razão da conversão, há no sacramento aquilo que a conversão diretamente termina. Por exemplo, sob as espécies do pão está o corpo de Cristo, no qual a substância do pão se converte, como se vê nas palavras da consagração que dizem: *Isto é o meu corpo,* e também, sob as espécies do vinho, está o sangue

de Cristo, segundo as palavras: *Este é o cálice do meu sangue,* etc.

Em razão da concomitância natural, porém, aí estão todas as coisas nas quais a conversão termina, mas que estão realmente unidas àquilo em que a conversão termina. É manifesto que a conversão não termina na divindade de Cristo nem na sua alma, embora sob as espécies do pão estão a alma de Cristo e a sua divindade, em razão da união de ambas com o corpo de Cristo.

3. Se este sacramento fosse celebrado nos três dias em que Cristo esteve morto, a alma de Cristo não estaria sob a espécie do pão, porque ela não estava realmente unida ao seu corpo. Semelhantemente, nem o sangue estaria sob a espécie do pão, nem o corpo sob a espécie do vinho, em razão da separação de ambos pela morte. Mas, agora, o corpo natural de Cristo não está sem o sangue, e sob ambas as espécies estarão contidos o corpo e o sangue: o corpo está contido sob as espécies do pão, em razão da conversão e o sangue, por concomitância natural. E sob a espécie do vinho dá-se o contrário.

Pelo mesmo se encontra a solução ao que se objetava da desigualdade do corpo de Cristo ao lugar do pão. Ora, a substância do pão converte-se diretamente na substância do corpo de Cristo. Mas as dimensões do corpo de Cristo estão neste sacramento por concomitância natural, não em virtude da conversão, porque as dimensões do pão permanecem. Por isso, o corpo de Cristo não se refere a determinado lugar mediante suas próprias dimensões, para que elas ocupem tal lugar; porém, mediante as dimensões que permanecem do pão, segundo as quais ocupa lugar.

5. Depreende-se ainda daí a solução para o que se objetava a respeito da pluralidade de lugares. Pelas suas dimensões próprias, o corpo de Cristo só ocupa um lugar. Porém, mediante as dimensões do pão transferidas para ele, está em tantos lugares em quantos esta conversão for feita. Porém, não dividido em partes, mas íntegro em cada lugar, pois qualquer pão consagrado se converte em todo o corpo de Cristo.

et similiter sub specie vini est sanguis Christi, cum dicitur, *Hic est calix sanguinis mei* etc.. Sed ex naturali concomitantia sunt ibi omnia alia ad quae conversio non terminatur, sed tamen ei in quod terminatur sunt realiter coniuncta. Manifestum est enim quod conversio panis non terminatur in divinitatem Christi, neque in eius animam; sed tamen sub specie panis est anima Christi et eius divinitas propter unionem utriusque ad corpus Christi.

4012. — Si vero in triduo mortis Christi hoc sacramentum celebratum fuisset, non fuisset sub specie panis anima Christi, quia realiter non erat corpori eius unita: et similiter nec sub specie panis fuisset sanguis, nec sub specie vini corpus, propter separationem utriusque in morte. Nunc autem, quia corpus Christi in sua natura non est sine sanguine, sub utraque specie continetur corpus et sanguis: sed sub specie panis continetur corpus ex vi conversionis, sanguis autem ex naturali concomitantia: sub specie autem vini e converso.

4013. — Per eadem etiam patet solutio ad id quod obiiciebatur de inaequalitate corporis Christi ad locum panis. Substantia enim panis directe convertitur in substantiam corporis Christi: dimensiones autem corporis Christi sunt in sacramento ex naturali concomitantia, non autem ex vi conversionis, cum dimensiones panis remaneant. Sic igitur corpus Christi non comparatur ad hunc locum mediantibus dimensionibus propriis, ut eis oporteat adaequari locum: sed mediantibus dimensionibus panis remanentibus, quibus locus adaequatur.

4014. — Inde etiam patet solutio ad id quod obiiciebatur de pluralitate locorum. Corpus enim Christi per suas proprias dimensiones in uno tantum loco existit: sed mediantibus dimensionibus panis in ipsum transeuntis in tot locis in quot huiusmodi conversio fuerit celebrata: non quidem divisum per partes, sed integrum in unoquoque; nam quilibet panis consecratus in integrum corpus Christi convertitur.

CAPÍTULO LXV
SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES REFERENTES AOS ACIDENTES

1. Solucionadas as dificuldades referentes ao lugar, convém analisar agora a objeção referente aos acidentes que permanecem (c. LII, 8). Ora, é inegável a permanência dos acidentes do pão e do vinho, pois os sentidos o confirmam infalivelmente.

Esses acidentes não inerem ao corpo de Cristo, porque tal não seria possível sem a alteração deste corpo que, ademais, não é capaz de receber esses acidentes, como também a substância do ar não os pode receber. Por isso, resta afirmar que eles estão sem sujeito. Mas, da maneira acima mencionada (c. LIII), isto é, somente a quantidade dimensiva está sem sujeito e ela está como

CAP. LXV. - SOLUTIO EORUM QUAE OBIICIEBANTUR EX PARTE ACCIDENTIUM.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 12, q. 1, a. 1; *Matth.* XXVI (2188-2189); I *Cor.* XI, lect. 5 (663); *Ration.* cap. 8 (1004, 1005); *Quodlib.* IX, q. 3; *Epist.* B aa. 31 (762-763), 32 (764); III, q. 75, a. 5; q. 77, aa. 1-2.

4015. — SIC igitur difficultate soluta quae ex loco accidit, inspiciendum est de ea quae ex accidentibus remanentibus esse videtur (3994). Non enim negari potest accidentia panis et vini remanere: cum sensus hoc infallibiliter demonstret.

4016. — Neque his corpus Christi aut sanguis afficitur (l. c.): quia hoc sine eius alteratione esse non posset, nec talium accidentium capax est. Similiter autem et substantia aëris. Unde relinquitur quod sint sine subiecto. Tamen per modum praedictum (cap. 63): ut scilicet sola quantitas dimensiva sine subiecto subsistat, et ipsa aliis

accidentibus praebeat subiectum.

4017. — Nec est impossibile quod accidens virtute divina subsistere possit sine subiecto. Idem enim est iudicandum de productione rerum, et conservatione earum in esse. Divina autem virtus potest producere effectus quarumcumque causarum secundarum sine ipsis causis secundis: sicut potuit formare hominem sine semine, et sanare febrem sine operatione naturae. Quod accidit propter infinitatem virtutis eius, et quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi. Unde et effectus causarum secundarum conservare potest in esse sine causis secundis. Et hoc modo in hoc sacramento accidens conservat in esse, sublata substantia quae ipsum conservabat.

4018. — Quod quidem praecipue dici potest de quantitatibus dimensivis: quas etiam PLATONICI posuerunt per se subsistere, propter hoc quod secundum intellectum separantur. Manifestum est autem quod plus potest Deus in operando quam intellectus in apprehendendo.

4019. — Habet autem et hoc proprium quantitas dimensiva inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuatur. Quod ideo est, quia positio, quae est *ordo partium in toto*, in eius ratione includitur: est enim quantitas *positionem habens*. Ubicumque autem intelligitur diversitas partium eiusdem speciei, necesse est intelligi individuationem: nam quae sunt unius speciei, non multiplicantur nisi secundum individuum; et inde est quod non possunt apprehendi multae albedines nisi secundum quod sunt in diversis subiectis; possunt autem apprehendi multae lineae, etiam si secundum se considerentur: diversus enim situs, qui per se lineae inest, ad pluralitatem linearum sufficiens est.

4020. — Et quia sola quantitas dimensiva de sui ratione habet unde multiplicatio individuorum in eadem specie possit accidere, prima radix huiusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur: quia et in genere substantiae multiplicatio fit secundum divisionem materiae; quae nec intelligi posset nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur; nam, remota quantitate, substantia omnis indivisibilis est, ut patet per PHILOSOPHUM in I *Physicorum*.

4021. — Manifestum est autem quod in aliis generibus accidentium, multiplicantur individua eiusdem speciei ex parte subiecti. Et sic relinquitur quod, cum in huiusmodi sacramento ponamus dimensiones per se subsistere; et alia accidentia in eis sicut in subiecto fundari: non oportet nos dicere quod accidentia huiusmodi individuata non sint; remanet enim in ipsis dimensionibus individuationis radix.

sujeito dos outros acidentes.

2. Nem é impossível que, pela virtude divina, um acidente subsista sem sujeito. O mesmo se deve pensar da criação das coisas e da conservação delas no ser. Ora, a potência divina pode produzir quaisquer efeitos das causas segundas sem elas, como pode formar um homem sem ter sido gerado por sêmen, curar uma febre sem o processo natural da cura. Isso acontece por causa do infinito do poder divino e porque Deus é que dá o poder às causas segundas. Por isso, Deus pode conservar no ser os efeitos das causas segundas, sem elas. E desse modo conserva neste sacramento os acidentes no ser, depois de desaparecida a substância que os conserva.

3. Isso pode ser principalmente afirmado das quantidades dimensivas. Delas também os platônicos afirmavam que subsistiam em si mesmas, porque as separamos mentalmente. Ora, é evidente que mais pode Deus ao operar do que o intelecto ao apreender.

4. Entre os acidentes, a quantidade dimensiva tem de próprio ser individuada por si mesma. E isso acontece porque a posição, que é *a ordem das partes no todo*, está incluída no sacramento, porque a quantidade é *o que tem posição* (Categorias 6, 46). Onde quer que se encontre diversidade de partes da mesma espécie, deve-se concluir que há individuação, pois as coisas da mesma espécie não se multiplicam se não individualmente. Por isso, muitas cores brancas não podem ser apreendidas senão enquanto estão em muitos sujeitos. No entanto, podem ser apreendidas muitas linhas, mesmo consideradas só em si mesmas, pois a diversidade de posições (visto ser a posição essencial à linha) é suficiente para haver muitas linhas.

5. Só a quantidade dimensiva é naturalmente capaz de multiplicar os indivíduos de uma mesma espécie, e a primeira raiz dessa multiplicação parece ser proveniente da dimensão, porque também no gênero da substância a multiplicação é feita segundo a divisão da matéria, o que só pode ser entendido considerando-se a matéria sob dimensões. Com efeito, removida a quantidade, toda substância é indivisível, como se depreende do que disse o Filósofo (I Física 3, 186 b; Cmt 6, 441).

6. Mas quanto aos outros gêneros de acidente, sabe-se que os indivíduos da mesma espécie multiplicam-se segundo o sujeito. E porque dizemos que neste sacramento há dimensões subsistentes por si mesmas, e que os outros acidentes nelas estão como em seu sujeito, não é necessário concluir que esses acidentes não estão individuados, porque a raiz da individuação permanece nas dimensões.

CAP. LXVI. - SOLUTIO EORUM QUAE OBIICIEBANTUR EX PARTE ACTIONIS ET PASSIONIS.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 12, q. 1, a. 2; I *Cor.* XI, lect. 4 (640-643); *Epist.* B art. 35 (767); III, q. 77, aa. 3-6.

4022. — HIS autem consideratis, quae ad quartam difficultatem pertinent consideran-

CAPÍTULO LXVI
SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES REFERENTES À AÇÃO E À PAIXÃO

1. Após a consideração acima, convém agora analisar a quarta dificuldade (c. LII, 9). Quanto a ela há coi-

sas que podem ser mais facilmente resolvidas, e outras que apresentam maior dificuldade.

Com efeito, neste sacramento aparecem as mesmas ações que antes apareciam nas substâncias do pão e do vinho, a saber: de modo semelhante afetam os sentidos e alteram o ar circunstante ou qualquer outra coisa, conservam o cheiro e a cor, coisas que suficientemente foram vistas acima. Com efeito, foi dito que, neste sacramento, permanecem os acidentes do pão e do vinho, entre os quais enumeram-se as qualidades sensíveis, que são os princípios das ações.

2. Por outra parte, sob algumas paixões (ou passividades), como por exemplo, as que acontecem segundo as alterações desses acidentes, não se apresentam grandes dificuldades, se for suposto o que dissemos acima. Ora, tendo sido dito acima (c. LIII), que os outros acidentes fundamentam-se na quantidade como em seu sujeito, pode-se igualmente considerar que as alterações dos outros acidentes acontecem sobre esse sujeito, como se ele aí fosse substância, como, por exemplo, se o vinho fosse aquecido ou refrigerado, ou mudasse de sabor, etc.

3. Mas a grande dificuldade surge quanto à geração e à corrupção que parecem acontecer neste sacramento. Pois, se alguém usar deste sacramento em grande quantidade como alimento, pode sustentar-se; e também se embriagar com o vinho, segundo diz o Apóstolo: *Um tem fome, outro se embriaga* (1Cor 11, 21). Ora, isso não pode acontecer se deste sacramento não fossem gerados carne e sangue, porque o alimento se converte na substância de quem se alimenta. Todavia, há quem diga que o homem não pode ser alimentado pelo alimento sacramental, mas tão somente fortalecer-se e recrear-se, bem como confrontar-se com o odor do vinho. Contudo, esse fortalecimento será passageiro e não será suficiente para sustentar o homem, se o homem passar longo tempo sem outros alimentos. Não obstante, ensina a experiência que facilmente pode o homem sustentar-se por um longo tempo só com este alimento sacramental.

4. É de se admirar que se negue que o homem possa nutrir-se com este alimento sacramental, e também se negue que possa haver a conversão na carne e no sangue, quando é também visível que pela combustão e putrefação há conversão em outra substância, a saber, em cinza ou em pó.

Isso, sem dúvida, parece ser difícil, até porque nem parece ser possível que dos acidentes se faça a substância, nem ser possível acreditar que a substância do corpo de Cristo, por ser impassível, se converta em outra substância. Porém, alguém poderá ainda dizer que assim como milagrosamente o pão se converte no corpo de Cristo, assim também os acidentes milagrosamente se convertem na substância. E então, em primeiro lugar, não parece compatível com o milagre sofrer este sacramento putrefação ou ser dissolvido por combustão; em segundo lugar, a putrefação e a combustão costumam acontecer naturalmente neste sacramento, mas isto não é próprio daquilo que se realiza por milagre.

da sunt (3995). Circa quae aliquid quidem est quod de facili expediri potest: aliquid quidem est quod maiorem difficultatem praetendit.

4023. — Quod enim in hoc sacramento eaedem actiones appareant quae prius in substantia panis et vini apparebant, puta quod similiter immutent sensum, similiter etiam alterent aërem circumstantem, vel quodlibet aliud, odore aut colore: satis conveniens videtur ex his quae posita sunt. Dictum est enim (4003 a, 4015 sqq.) quod in hoc sacramento remanent accidentia panis et vini: inter quae sunt qualitates sensibiles, quae sunt huiusmodi actionum principia.

4024. — Rursus, circa passiones aliquas, puta quae fiunt secundum alterationes huiusmodi accidentium, non magna etiam difficultas accidit, si praemissa supponantur. Cum enim praemissum sit (cap. 63) quod alia accidentia in dimensionibus fundantur sicut in subiecto, per eundem modum circa huiusmodi subiectum alteratio aliorum accidentium considerari potest, sicut si esset ibi substantia; ut puta si vinum esset calefactum et infrigidaretur, aut mutaret saporem, aut aliquod huiusmodi.

4025. — Sed maxima difficultas apparet circa generationem et corruptionem quae in hoc sacramento videtur accidere. Nam si quis in magna quantitate hoc sacramentali cibo uteretur, sustentari posset, et vino etiam inebriari, secundum illud APOSTOLI I *Cor.* 11, 21, *Alius esurit, alius ebrius est:* quae quidem accidere non possent nisi ex hoc sacramento caro et sanguis generaretur; nam nutrimentum convertitur in substantiam nutriti; — quamvis QUIDAM dicant hominem sacramentali cibo non posse nutriri, sed solum confortari et refocillari, sicut cum ad odorem vini confortatur. Sed haec quidem confortatio ad horam accidere potest: non autem sufficit ad sustentandum hominem, si diu sine cibo permaneat. Experimento autem de facili inveniretur hominem diu sacramentali cibo sustentari posse.

4026. — Mirandum etiam videtur cur negent hominem hoc sacramentali cibo posse nutriri, refugientes hoc sacramentum in carnem et sanguinem posse converti: cum ad sensum appareat quod per putrefactionem vel combustionem in aliam substantiam, scilicet cineris et pulveris, convertatur.

4027. — Quod quidem difficile tamen videtur: eo quod nec videatur possibile quod ex accidentibus fiat substantia: nec credi fas sit quod substantia corporis Christi, quae est impassibilis, in aliam substantiam convertatur.

4028. — Si quis autem dicere velit quod, sicut miraculose panis in corpus Christi convertitur, ita miraculose accidentia in substantiam convertuntur: primum quidem, hoc non videtur miraculo esse conveniens, quod hoc sacramentum putrescat, vel per combustionem dissolvatur; deinde, quia putrefactio et combustio consueto naturae ordine huic sacramento accidere inveniuntur: quod non solet esse in his quae miraculose fiunt.

4029. — Ad hanc dubitationem tollendam quaedam famosa positio est adinventa, quae a multis tenetur. Dicunt enim quod, cum contingit hoc sacramentum in carnem converti aut sanguinem per nutrimentum, vel in cinerem per combustionem aut putrefactionem, non convertuntur accidentia in substantiam; neque substantia corporis Christi; sed redit, divino miraculo, substantia panis quae prius fuerat, et ex ea generantur illa in quae hoc sacramentum converti invenitur.

4030. — Sed hoc quidem omnino stare non potest. Ostensum est enim supra (cap. 63) quod substantia panis in substantiam corporis Christi convertitur. Quod autem in aliquid conversum est, redire non potest nisi e converso illud reconvertatur in ipsum. Si igitur substantia panis redit, sequitur quod substantia corporis Christi reconvertitur in panem. Quod est absurdum.

4031. — Adhuc, si substantia panis redit, necesse est quod vel redeat speciebus panis manentibus; vel speciebus panis iam destructis. Speciebus quidem panis durantibus, substantia panis redire non potest: quia quandiu species manent, manet sub eis substantia corporis Christi; sequeretur ergo quod simul esset ibi substantia panis et substantia corporis Christi. Similiter etiam neque, corruptis speciebus panis, substantia panis redire potest: tum quia substantia panis non est sine propriis speciebus; tum quia, destructis speciebus panis, iam generata est alia substantia, ad cuius generationem ponebatur quod substantia panis rediret.

4032. — Melius igitur dicendum videtur quod in ipsa consecratione, sicut substantia panis in corpus Christi miraculose convertitur, ita miraculose accidentibus confertur quod subsistant, quod est proprium substantiae: et per consequens quod omnia possint facere et pati quae substantia posset facere et pati, si substantia adesset. Unde sine novo miraculo, et inebriare et nutrire, et incinerari et putrefieri possunt, eodem modo et ordine ac si substantia panis et vini adesset.

5. Para afastar essa dúvida, uma famosa tese foi proposta e aceita por muitos. Afirma-se que, quando acontece que este sacramento se converte-se em carne e sangue como alimento, ou em cinza por putrefação ou combustão, os acidentes não se convertem em substâncias, nem tampouco a substância do corpo de Cristo. Neste caso, porém, por milagre divino, volta a substância do pão que antes existia e dela serão geradas aquelas coisas em que vemos converte-se este sacramento.

6. Mas isso não pode ser sustentado de modo algum. Com efeito, foi acima demonstrado (c.LIII), que a substância do pão se converte na substância do corpo de Cristo. Ora, uma coisa que se converte em outra coisa não pode voltar a ser o que era, a não ser no caso em que deixando a coisa em que se converteu, volte para si mesma. Se, portanto, volta a substância do pão, segue-se que a substância do corpo de Cristo reconverte-se no pão, o que é absurdo.

7. Além disso, se a substância do pão retorna, é necessário ou que retornem as espécies do pão que permanecem, ou as espécies do pão já destruídas. Ora, as espécies de pão que permanecem não podem voltar à substância do pão, porque, enquanto as espécies permanecem está sob elas a substância do corpo de Cristo, e disto se seguiria que no mesmo lugar estariam a substância do pão e do corpo de Cristo, simultaneamente. Igualmente, corrompidas as espécies de pão, a substância do pão não pode voltar, quer porque a substância do pão não existe sem as suas espécies próprias; quer porque, destruídas as espécies do pão, outra substância está gerada, para cuja geração supunha-se a volta da substância do pão.

8. Logo, parece melhor se dizer que na consagração, assim como a substância do pão milagrosamente se converte no corpo de Cristo, também milagrosamente é concedido aos acidentes que subsistam, o que é próprio da substância, e conseqüentemente, que possam fazer tudo e serem passíveis de tudo que a substância podia fazer e ser passível, se aí estivesse. Por isso, sem um novo milagre, podem embriagar e nutrir, serem incinerados e apodrecidos, segundo o mesmo modo e a mesma ordem, como se estivesse presente a substância do pão e do vinho.

CAP. LXVII. - SOLUTIO EORUM QUAE OBIICIEBANTUR EX PARTE FRACTIONIS.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 12, q. 1, a. 3; I *Cor.* XI, lect. 5 (664); *Ration.* cap. 8 (1002); III, q. 77, a. 7.

4033. — RESTAT autem ea quae ad quintam difficultatem pertinent (3996) speculari. Manifestum est autem secundum praedicta (cap. praec.), quod fractionis subiectum ponere possumus dimensiones per se subsistentes. Nec tamen, huiusmodi dimensionibus fractis, frangitur substantia corporis Christi: eo quod totum corpus Christi sub qualibet portione remaneat.

CAPÍTULO LXVII
SOLUÇÃO DAS DIFICULDADES REFERENTES À FRACÇÃO

1. Resta analisar o que diz a quinta dificuldade (c. LXII). Depreende-se do que foi dito, (cap. prec.) que se pode pôr como sujeito de uma fracção as dimensões subsistentes por si mesmas. Ademais, se estas se fraccionam, a substância do corpo de Cristo não se fracciona, porque em cada parte está contido todo o corpo de Cristo.

2. Embora pareça difícil, há explicação, segundo o que foi dito acima (c. LXIV). Ora, foi dito acima que o corpo de Cristo está neste sacramento em sua substância, em razão do sacramento. No entanto, as dimensões do corpo de Cristo aí estão por concomitância natural com a substância. Dá-se o contrário, porém, com um corpo que esteja naturalmente em um lugar, pois o corpo natural está no lugar mediante as dimensões pelas quais foi comensurado ao lugar.

Ora, a realidade substancial está em relação com aquilo em que está, de um modo; e, quanto à sua realidade quantitativa, de outro modo. Com efeito, o todo quantitativo está em algum todo de modo que o todo não está na parte, se não que cada parte está em cada parte, e o todo no todo. Por isso, o corpo natural está todo na totalidade do lugar mas não está todo ele em qualquer parte, e as partes do corpo correspondem às partes do lugar, porque está no lugar mediante as dimensões. Mas se uma coisa substancial está toda na totalidade de outro todo, também está toda em cada parte deste. Por exemplo: toda a natureza e toda espécie da água estão em cada parte da água, e toda a alma está em cada parte do corpo.

3. Ora, o corpo de Cristo está neste sacramento em razão da sua substância, na qual a substância do pão se converteu, permanecendo as dimensões do pão; e assim como toda a espécie do pão estava em cada parte das dimensões, também o corpo inteiro de Cristo está sob cada parte das mesmas. Conseqüentemente, aquela fração, ou divisão, não atinge o corpo de Cristo, para que esteja nele como em seu sujeito, pois o sujeito dela são as dimensões do pão e do vinho que permaneceram, como também o são dos outros acidentes permanecentes, como acima foi dito (cc. LXIII e LXV).

4034. — Quod quidem, etsi difficile videatur tamen secundum ea quae praemissa sunt, expositionem habet. Dictum est enim supra (cap. 64) quod corpus Christi est in hoc sacramento per substantiam suam ex vi sacramenti; dimensiones autem corporis Christi sunt ibi ex naturali concomitantia quam ad substantiam habent; e contrario ei secundum quod corpus naturaliter est in loco; nam corpus naturale est in loco mediantibus dimensionibus quibus loco commensuratur.

4035. — Alio autem modo se habet aliquid substantiale ad id in quo est; et alio modo aliquid quantum. Nam quantum totum ita est in aliquo toto quod totum non est in parte, sed pars in parte, sicut totum in toto. Unde et corpus naturale sic est in toto loco totum quod non est totum in qualibet parte loci, sed partes corporis partibus loci aptantur: eo quod est in loco mediantibus dimensionibus. Si autem aliquid substantiale sit in aliquo toto totum, etiam totum est in qualibet parte eius: sicut tota natura et species aquae in qualibet parte aquae est, et tota anima est in qualibet corporis parte.

4036. — Quia igitur corpus Christi est in sacramento ratione suae substantiae, in quam conversa est substantia panis dimensionibus eius manentibus; sicut tota species panis erat sub qualibet parte dimensionum, ita integrum corpus Christi est sub qualibet parte earundem. Non igitur fractio illa, seu divisio, attingit ad corpus Christi, ut sit in illo sicut in subiecto: sed subiectum eius sunt dimensiones panis vel vini remanentes, sicut et aliorum accidentium ibidem remanentium diximus (capp. 63, 65) eas esse subiectum.

CAPÍTULO LXVIII
SOLUÇÃO DA AUTORIDADE ALEGADA

Removidas essas dificuldades, é manifesto que a doutrina da tradição da Igreja a respeito do sacramento do altar nada contém de impossível para Deus, que é todo poderoso (c. LXIII, 1).

Nem tampouco vão contra a tradição da Igreja as palavras ditas pelo Senhor aos discípulos (c. LXII, 2), que se mostravam escandalizados com este ensinamento: *As palavras que eu vos digo são espírito e vida* (Jo 6, 64). Com efeito, por elas não quis dar a entender que a sua carne verdadeira não seria dada aos fiéis para ser comida neste sacramento, mas que não seria dada para ser comida carnalmente, isto é, como os outros alimentos carnais, e dilacerada, e sim consumida de certo modo espiritualmente, diferente do modo dos outros alimentos.

CAP. LXVIII. - SOLUTIO AUCTORITATIS INDUCTAE.

LOCI CONGR. - III, q. 75, a. 1 ad 1; *Ioan.* VI, lect. 8 (992, 993).

4037. — HIS igitur difficultatibus remotis, manifestum est quod id quod ECCLESIASTICA TRADITIO habet circa sacramentum Altaris, nihil continet impossibile (3998) Deo, qui omnia potest.

4038. — Nec etiam contra Ecclesiae traditionem est verbum Domini (3990) dicentis ad discipulos, qui de hac doctrina scandalizati videbantur: *Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt.* Non enim per hoc dedit intelligere quod vera caro sua in hoc sacramento manducanda fidelibus non traderetur: sed quia non traditur manducanda carnaliter, ut scilicet, sicut alii cibi carnales, in propria specie dilacerata sumeretur; sed quia quodam spirituali modo sumitur, praeter consuetudinem aliorum ciborum carnalium.

CAP. LXIX. - Ex QUALI PANE ET VINO DEBET CONFICI HOC SACRAMENTUM.

Loci congr. - IV *Sent.* dist. 11, q. 2, aa. 1-3; *Matth.* XXVI (2151); *Catena: Matth.* XXVI, 26; *Ioan.* XIII, lect. 1 (1729-1730); *Errores Graec.* II, cap. 37 (1127-1130); III, q. 74, aa. 1-5.

4039. — Quia vero, ut supra (cap. 61) dictum est, ex pane et vino hoc sacramentum conficitur, necesse est eas conditiones servari in pane et vino, ut ex eis hoc sacramentum confici possit, quae sunt de ratione panis et vini. Vinum autem non dicitur nisi liquor qui ex uvis exprimitur: nec panis proprie dicitur nisi qui ex granis tritici conficitur. Alii vero qui dicuntur panes, pro defectu panis triticei, ad eius supplementum, in usum venerunt: et similiter alii liquores in usum vini. Unde nec ex alio pane nec ex alio vino hoc sacramentum confici posset: neque etiam si pani et vino tanta alienae materiae admixtio fieret quod species solveretur.

4040. — *a*) Si qua vero huiusmodi pani et vino accidunt quae non sunt de ratione panis et vini, manifestum est quod, his praetermissis, potest verum confici sacramentum. Unde, cum esse fermentatum vel azymum non sit de ratione panis, sed utrolibet existente species panis salvetur, ex utrolibet pane potest confici sacramentum.

b) Et propter hoc diversae ecclesiae diversum in hoc usum habent: et utrumque congruere potest significationi sacramenti. Nam, ut Gregorius dicit in *Registro: Romana ecclesia offert azymos panes, propterea quod Dominus sine ulla commixtione carnem suscepit. Sed caeterae ecclesiae offerunt fermentatum: pro eo quod Verbum Patris indutum est carne, et est verus Deus et verus homo, sicut et fermentum commiscetur farinae.*

4041. — Congruit tamen magis puritati corporis mystici, idest Ecclesiae, quae in hoc sacramento configuratur, usus azymi panis: secundum illud Apostoli, I *Cor.* 5: 7 *Pascha nostrum immolatus est Christus.* 8 *Itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.*

4042. — Per hoc autem excluditur error quorundam Graecorum, qui dicunt in azymo sacramentum hoc celebrari non posse. Quod etiam evidenter Evangelii auctoritate destruitur. Dicitur enim Matth. 25, 17; et Marc. 14, 12; et Luc. 22, 7, quod Dominus prima die azymorum pascha cum discipulis suis comedit, et tunc hoc sacramentum instituit. Cum autem non esset licitum secundum legem quod prima die azymorum fermentatum in domibus Iudaeorum inveniretur, ut patet *Exodi* 12, 15, Dominus autem, quandiu fuit in mundo, legem servavit: manifestum est quod panem azymum in corpus suum convertit, et discipulis sumendum dedit. Stultum est igitur improbare in usu Ecclesiae Latinorum quod Dominus in ipsa institutione huius sacramenti servavit.

4043. — Sciendum tamen quod quidam dicunt ipsum praevenisse diem azymorum, propter passionem imminentem: et tunc fermentato pane eum usum fuisse. Quod quidem ostendere nituntur ex duobus.

a) Primo ex hoc quod dicitur Ioan. 13, 1 quod *ante diem festum paschae* Domi-

CAPÍTULO LXIX
DE QUE PÃO E DE QUE VINHO DEVE SER FEITO ESTE SACRAMENTO

1. Como acima foi dito (c. LXI), este sacramento é feito de pão e vinho, e é necessário que estejam no pão e no vinho as condições segundo as quais o sacramento deve ser feito. Ora, de vinho não se chama senão o suco extraído da uva, e de pão só é chamado aquele que é feito dos grãos do trigo. Outras coisas denominadas pão são usadas para supri-lo quando não há pão de trigo, e igualmente outros sucos em lugar do vinho. Por isso, este sacramento não pode ser feito de outro pão nem de outro vinho, nem ainda de alguma matéria estranha misturada em tão grande quantidade ao pão e ao vinho, de modo a destruir a natureza de cada um deles.

Mas é claro que, separado esse elemento estranho ao pão e ao vinho, pode-se perfazer o verdadeiro sacramento. Por isso, como não é da natureza do pão ser ázimo ou fermentado, pois a natureza do pão se salva em ambos, pode-se perfazer o sacramento de pães com tais qualidades.

Também por isso há os diversos usos nas diversas Igrejas, e ambos esses pães podem significar devidamente o sacramento. Assim é que diz Gregório: *A Igreja Romana usa pães ázimos, porque o Senhor assumiu a carne sem mistura alguma. Mas, as outras Igrejas, pão fermentado, porque o Verbo do Pai revestiu-se da carne, havendo verdadeiro Deus e verdadeiro homem, como também o fermento se une à farinha* (a citação não se encontra em Gregório). Não obstante, foi mais conveniente à pureza do Corpo Místico, que é a Igreja, significada neste sacramento, o uso do pão ázimo, segundo a palavra do Apóstolo: *Cristo, nossa Páscoa, foi imolado. Alegremo-nos, pois, nos ázimos da sinceridade e da verdade* (1 Cor 5, 7).

3. Por essas palavras refutam-se os erros de alguns gregos que negam poder ser este sacramento celebrado com pão ázimo. Tal afirmação é claramente destruída pelo testemunho evangélico, onde se lê (Mt 25, 17; Mc 14, 12; Lc 22, 7), que o Senhor, *no primeiro dia dos ázimos,* comeu a Páscoa com os discípulos, instituindo nesta ocasião este sacramento. Ora, como não fosse lícito que nas casas judaicas, no primeiro dia dos ázimos, se encontrasse algo fermentado, como se lê no Êxodo (12, 15), quis o Senhor, enquanto permaneceu neste mundo, observar a lei. É evidente que converteu no seu corpo o pão ázimo e que o distribuiu para os discípulos comerem. Por isso, seria estultícia combater o uso da Igreja Latina, observado pelo Senhor na própria instituição da Eucaristia.

4. No entanto, é de se notar que alguns dizem que o Senhor antecipou-se ao dia dos ázimos, por causa da sua iminente paixão e, por isso, usou pão fermentado. E pretendem provar isso com dois argumentos.

Primeiro, porque diz João que *antes do dia da Páscoa* (Jo 13, 1), o Senhor tomou a ceia com os discípulos

na qual consagrou o seu corpo, segundo diz o Apóstolo (1Cor 11, 23). Por isso, parece que Cristo celebrou a ceia antes dos ázimos, e assim usou pão fermentado para a consagração do seu corpo.

Segundo, trazem em confirmação de sua opinião o que se lê em João (18, 28), isto é, que na sexta-feira, dia em que Cristo foi crucificado, os judeus *não* entraram no pretório de Pilatos *para não se contaminarem e poderem comer a Páscoa.* Ora, a Páscoa é sinônimo de ázimos, para eles. Logo, concluem que a ceia foi celebrada antes dos ázimos, isto é, antes da Páscoa.

5. A resposta a essas objeções encontra-se na seguinte exposição: como o Senhor ordenou, a festa dos ázimos *será celebrada sete dias antes, dos quais o primeiro será principalmente santo e solene, e será o décimo-quinto dia do mês* (Ex 12, 15-16). Ora, para os judeus, as solenidades começavam na tarde anterior e, por isso, começavam a comer o ázimo na tarde do dia décimo-quarto, e a comiam nos sete dias seguintes. Lê-se, ainda, no mesmo capítulo: *No primeiro mês, na véspera do dia décimo-quarto, comereis os ázimos, até o dia vigésimo-primeiro do mesmo mês, à tarde. E por sete dias não haverá em vossas casas pão fermentado* (Ex 12, 18-19). Nesta tarde do dia décimo-quarto é que se imolava o cordeiro pascal. Ora, por *primeiro dia dos ázimos* se entende, nos evangelistas Mateus, Marcos e Lucas, o dia décimo-quarto do mês, porque na tarde dele comiam os ázimos, e então imolava-se a *páscoa,* isto é, o *cordeiro pascal.* E isto segundo João (13, 1) acontecia *antes do dia da festa da páscoa,* isto é do dia décimo-quinto do mês, dia que era o mais solene de todos, no qual os judeus queriam comer a páscoa, isto é, *os pães ázimos pascais,* e não o cordeiro pascal. Assim, não havendo discordância alguma entre os evangelistas, é certo que Cristo comeu na ceia o seu corpo com pão ázimo. Logo, é evidente que a Igreja Latina com razão usa o pão ázimo neste sacramento.

nus cum discipulis cenam celebravit, in qua corpus suum consecravit, sicut APOSTOLUS tradit I *Cor.* 11, 23. Unde videtur quod Christus cenam celebraverit ante diem azymorum: et sic in consecratione sui corporis usus fuerit pane fermentato.

b) Hoc etiam confirmare volunt per hoc quod habetur IOAN. 18, 28, quod sexta feria, qua Christus est crucifixus, Iudaei *non* intraverunt *praetorium* Pilati, *ut non contaminarentur, sed manducarent pascha.* Pascha autem dicuntur azyma. Ergo concludunt quod cena fuit celebrata ante azyma.

4044. — Ad hoc autem respondetur quod, sicut Dominus mandat *Exodi* 12, festum azymorum 15 *septem diebus* celebrabatur, inter quos 16 *dies prima* erat *sancta atque solemnis* praecipue inter alias, quod erat *quintadecima die mensis.* Sed quia apud Iudaeos solemnitates a praecedenti vespere incipiebant, ideo quartadecima die ad vesperam incipiebant comedere azyma, et comedebant per septem subsequentes dies. Et ideo dicitur in eodem capitulo: 18 *Primo mense, quartadecima die mensis ad vesperam, comedetis azyma, usque ad diem vigesimam primam eiusdem mensis ad vesperam.* 19 *Septem diebus fermentatum non invenietur in domibus vestris.* Et eadem quartadecima die ad vesperas immolabatur agnus paschalis. Prima ergo dies azymorum a tribus Evangelistis, MATTHAEO, MARCO, LUCA, dicitur quartadecima dies mensis: quia ad vesperam comedebant azyma, et tunc *immolabatur pascha,* idest *agnus paschalis:* et hoc erat secundum IOANNEM, *ante diem festum paschae,* idest ante diem quintam decimam diem mensis, qui erat solemnior inter omnes, in quo Iudaei volebant comedere pascha, idest *panes azymos paschales,* non autem agnum paschalem. Et sic nulla discordia inter Evangelistas existente, planum est quod Christus ex azymo pane corpus suum consecravit in cena. Unde manifestum fit quod rationabiliter Latinorum Ecclesia pane azymo utitur in hoc sacramento.

CAPÍTULO LXX
SOBRE O SACRAMENTO DA PENITÊNCIA
PROVA-SE, EM PRIMEIRO LUGAR, QUE OS HOMENS PODEM PECAR MESMO DEPOIS DE TEREM RECEBIDO A GRAÇA SACRAMENTAL

1. Embora a graça seja conferida aos homens pelos sacramentos acima vistos, contudo, essa graça recebida não os torna impecáveis.

Com efeito, os dons gratuitos são recebidos na alma como disposições habituais, pois o homem nem sempre opera segundo elas. No entanto, nada impede que quem tem um hábito opere segundo ele ou contra ele. Por exemplo: o gramático pode falar corretamente, segundo as normas da gramática, ou também contra ela, falar incorretamente. O mesmo acontece com os hábitos das virtudes morais, pois, por exemplo, quem tem o hábito

CAP. LXX. - DE SACRAMENTO POENITENTIAE, ET PRIMO, QUOD HOMINES POST GRATIAM SACRAMENTALEM ACCEPTAM PECCARE POSSUNT.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 31, q. 1, a. 1; IV, dist. 14, q. 1, a. 4, q.la 1; *Carit.* a. 12; *Rom.* VIII, lect. 7 (734); I *Cor.* 13, lect. 3 (787); II-II, q. 24, a. 11; III, q. 79, a. 6 ad 2; *Comp.* cap. 144 (287-289).

4045. — QUAMVIS autem per praedicta sacramenta hominibus gratia conferatur, non tamen per acceptam gratiam impeccabiles fiunt.

4046. — Gratuita enim dona recipiuntur in anima sicut habituales dispositiones: non enim homo secundum ea semper agit. Nihil autem prohibet eum qui habitum habet, agere secundum habitum vel contra eum: sicut grammaticus potest secundum grammaticam recte loqui, vel etiam contra grammaticam loqui incongrue. Et ita est etiam de habitibus virtutum moralium: potest enim qui iustitiae habitum habet, et contra iustitiam agere.

Quod ideo est quia usus habituum in nobis ex voluntate est: voluntas autem ad utrumque oppositorum se habet. Manifestum est igitur quod suscipiens gratuita dona peccare potest contra gratiam agendo.

4047. — Adhuc. Impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis. Immutabilitas autem voluntatis non potest homini competere nisi secundum quod attingit ultimum finem. Ex hoc enim voluntas immutabilis redditur quod totaliter impletur, ita quod non habet quo divertat ab eo in quo est firmata. Impletio autem voluntatis non competit homini nisi ut finem ultimum attingenti: quandiu enim restat aliquid ad desiderandum, voluntas impleta non est. Sic igitur homini impeccabilitas non competit antequam ad ultimum finem perveniat. Quod quidem non datur homini in gratia quae in sacramentis confertur: quia sacramenta sunt in adiutorium hominis secundum quod est in via ad finem. Non igitur ex gratia in sacramentis percepta aliquis impeccabilis redditur.

4048. — Amplius. Omne peccatum ex quadam ignorantia contingit: unde dicit PHILOSOPHUS quod *omnis malus est ignorans;* et in *Proverbiis* dicitur: *Errant qui operantur malum.* Tunc igitur solum homo securus potest esse a peccato secundum voluntatem, quando secundum intellectum securus est ab ignorantia et errore. Manifestum est autem quod homo non redditur immunis ab omni ignorantia et errore per gratiam in sacramentis perceptam: hoc enim est hominis secundum intellectum illam veritatem inspicientis quae est certitudo omnium veritatum; quae quidem inspectio est ultimus hominis finis, ut in Tertio (capp. 25, 27) ostensum est. Non igitur per gratiam sacramentorum homo impeccabilis redditur.

4049. — Item. Ad alterationem hominis quae est secundum malitiam et virtutem, multum operatur alteratio quae est secundum animae passiones: nam ex eo quod ratione passiones animae refrenantur et ordinantur, homo virtuosus fit vel in virtute conservatur: ex eo vero quod ratio sequitur passiones, homo redditur vitiosus. Quandiu igitur homo est alterabilis secundum animae passiones, est etiam alterabilis secundum vitium et virtutem. Alteratio autem quae est secundum animae passiones, non tollitur per gratiam in sacramentis collatam, sed manet in homine quandiu anima passibili corpori unitur. Manifestum est igitur quod per sacramentorum gratiam homo impeccabilis non redditur.

4050. — Praeterea. Superfluum videtur eos admonere ne peccent qui peccare non possunt. Sed per Evangelicam et Apostolicam doctrinam admonentur fideles iam per sacramenta Spiritus Sancti gratiam consecuti: dicitur enim *Hebr.* 12, 15: *Contemplantes ne quis desit gratiae Dei, ne qua radix amaritudinis, sursum germinans, impediat;* et *Ephes.* 4, 30: *Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei, in quo signati estis;* et I *Cor.* 10, 12: *Qui se existimat*

da justiça pode agir contra ela. Isso porque, em nós, o uso dos hábitos depende da vontade, e esta pode inclinar-se para fins opostos. Logo, é manifesto que quem recebeu dons gratuitos pode pecar, agindo contra a graça.

2. Além disso, sem a imutabilidade da vontade não pode haver impecabilidade no homem. Ora, a imutabilidade da vontade não é própria do homem, a não ser que ele já tenha atingido o último fim, porque a vontade torna-se imutável quando se realizou totalmente, de modo a não poder afastar-se daquilo em que está firmada. Todavia, a plenitude da vontade não cabe ao homem senão quando alcança seu último fim, porque a vontade ainda não se realizou plenamente, quando ainda há algo a desejar. Conseqüentemente, a impecabilidade não é própria do homem enquanto ainda não atingiu o último fim. Ora, isso não é concedido ao homem pela graça recebida nos sacramentos, porque estes são auxílio para o homem enquanto ele está em caminho para o fim. Logo, pela graça recebida nos sacramentos, ninguém se torna impecável.

3. Além disso, todo pecado é praticado com alguma ignorância, razão por que o Filósofo disse: *Todo homem mau é um ignorante* (III Ética 2, 1110b; Cmt 3, 10), e, ainda, se lê nas Escrituras: *Erram os que fazem o mal* (Pr 14, 22). Por conseguinte, o homem só pode estar seguro de não pecar voluntariamente, quando está seguro de não errar intelectualmente e de não estar em ignorância. Ora, é manifesto que o homem não fica imune da ignorância total e do erro pela graça recebida nos sacramentos. Isso só será próprio do homem, no tocante ao seu conhecimento intelectual, quando ele chegar a ver aquela verdade que é a certeza de todas as outras verdades. Ora, tal visão é o último fim do homem, como acima foi demonstrado (l. II, cc. XXV e XXVII). Logo, o homem não se torna impecável pela graça dos sacramentos.

4. Além disso, para que o homem se altere quanto à maldade e quanto à virtude, em muito cooperam as paixões da alma, pois, quando elas são refreadas e coordenadas pela razão , o homem fica virtuoso ou conservado na virtude; mas quando a razão segue as paixões, ele fica viciado. Por conseguinte, enquanto o homem pode alterar-se quanto às paixões da alma, ele fica também variável nas virtudes e nos vícios. Ora, a alteração proveniente das paixões da alma não é tirada pela graça conferida nos sacramentos, mas permanece no homem enquanto aquela alteração afetar o corpo passível. Logo, é manifesto que pela graça dos sacramentos o homem não se torna impecável.

5. Além disso, parece ociosa a admoestação para não mais pecar feita aos que não podem pecar. Mas, pela doutrina apostólica e evangélica, os fiéis que já receberam a graça do Espírito Santo são admoestados quanto a isso. Diz o Apóstolo: *Cuidando bem para que ninguém seja privado da graça de Deus, de modo que, ao brotar alguma raiz de amargura, logo ela seja impedida de crescer* (Hb 12, 15); *Não entristeçais o Espírito Santo, no qual fostes assinalados* (Ef 4, 30); *Quem pensa estar segu-*

ro, tome cuidado para não cair (1Cor 10, 12); *Castigo o meu corpo e o reduzo à servidão, para que, ao pregar aos outros, eu não seja reprovado* (1Cor 9, 27). Logo, os homens não se tornam impecáveis pela graça recebida nos sacramentos.

6. Pelo que acima está dito fica refutado o erro de alguns heréticos que dizem que o homem, recebida a graça, não pode pecar e, se peca, é porque nunca teve a graça do Espírito Santo.

Pretendem fundamentar o seu erro no que diz o Apóstolo: *A caridade jamais cessa* (1Cor 13, 8); como também no que diz João: *Quem permanece nele não peca, e todo aquele que peca não o viu nem o conheceu* (1 Jo 3, 6). E pouco abaixo escreve: *Todo aquele que é de Deus, não peca, porque a semente de Deus permanece nele, e não pode pecar porque nasceu de Deus* (I Jo 3, 9).

7. No entanto, esses testemunhos não servem para provar o que eles pretendem dizer. Com efeito, não está escrito que *a caridade jamais cessará* no sentido de que, quem a tendo uma vez recebido, jamais a perderá, pois está escrito no Apocalípse: *Tenho contra ti algumas coisas, porque perdeste a caridade primitiva* (Ap 2, 4). É dito *a caridade jamais cessará* porque, como os demais dons do Espírito Santo são por natureza imperfeitos (como a profecia e outros) e cessarão *quando vier o que é perfeito* (1Cor 13, 10), a caridade naquele estado de perfeição permanecerá.

8. Quanto às palavras aduzidas da Carta de João, assim estão escritas porque os dons do Espírito Santo, segundo os quais o homem é adotado ou renascido como filho de Deus, quanto à sua natureza, têm tanta virtude que podem conservar o homem sem pecado, e o homem não peca se vive segundo eles. No entanto, pode agir contra eles e, deles se afastando, peca. Por isso, quando é dito: *Quem nasceu de Deus não pode pecar*, isto assemelha-se à expressão: *o quente não pode esfriar.* No entanto, o que está quente pode tornar-se frio, e desse modo pode *esfriar.* Assemelha-se também à expressão: *o justo não faz injustiça,* isto é, enquanto justo.

stare, videat ne cadat. Ipse etiam APOSTOLUS de se dicit: *Castigo corpus meum et in servitutem redigo: ne forte, cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar.* Non igitur per gratiam in sacramentis perceptam homines impeccabiles redduntur.

4051. — Per hoc excluditur quorundam HAERETICORUM error, qui dicunt quod homo, postquam gratiam Spiritus percepit, peccare non potest: et si peccat, nunquam gratiam Spiritus Sancti habuit.

4052. — Assumunt autem in fulcimentum sui erroris quod dicitur I *Cor.* 13, 8: *Caritas nunquam excidit.* Et I IOAN. 3, 6 dicitur: *Omnis qui in eo manet non peccat; et omnis qui peccat, non vidit nec cognovit eum.* Et infra expressius: 9 *Omnis qui est ex Deo, peccatum non facit: quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.*

4053. — Sed haec ad eorum propositum ostendendum efficacia non sunt. Non enim dicitur quod *caritas nunquam excidit*, propter hoc quod ille qui habet caritatem, eam quandoque non amittat, cum dicatur *Apoc.* 2, 4, *Habeo adversum te* pauca, *quod caritatem tuam primam reliquisti*. Sed ideo dictum est quod *caritas nunquam excidit*, quia, cum cetera dona Spiritus Sancti de sui ratione imperfectionem habentia, utpote spiritus prophetiae et huiusmodi, evacuentur *cum venerit quod perfectum est*, caritas in illo perfectionis statu remanebit.

4054. — Ea vero quae ex Epistola IOANNIS inducta sunt, ideo dicuntur quia dona Spiritus Sancti quibus homo adoptatur vel renascitur in filium Dei, quantum est de se, tantam habent virtutem quod hominem sine peccato conservare possunt, nec homo peccare potest secundum ea vivens. Potest tamen contra ea agere, et ab eis discedendo peccare. Sic enim dictum est, *Qui natus est ex Deo, non potest peccare*, sicut si diceretur quod *calidum non potest infrigidare:* id tamen quod est calidum, potest fieri frigidum, et sic infrigidabit. Vel sicut si diceretur, *Iustus non iniusta agit:* scilicet, inquantum est iustus.

CAPÍTULO LXXI
O HOMEM QUE PECA DEPOIS DE RECEBER A GRAÇA DOS SACRAMENTOS PODE SE CONVERTER PELA GRAÇA

1. Do acima exposto depreende-se ainda que o homem, após ter recebido a graça dos sacramentos, pode cair em pecado e ser reintegrado na graça.

Como acima foi demonstrado (c. LXX, 2), durante esta vida, a vontade é mutável para a virtude e para o vício. Por isso, como pode pecar depois de ter recebido a graça, pode também sair do pecado e retornar à virtude.

CAP. LXXI. - QUOD HOMO PECCANS POST SACRAMENTORUM GRATIAM POTEST CONVERTI PER GRATIAM.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 14, q. 1, a. 4, q.la 3; *Psal.* XXIV, m: Tribulationes; *Matth.* VI (596-597), XII (1025-1033); *Hebr.* VI, lect. 1 (291); *Quodlib.* X, q. 7, a. 2; II-II, q. 11, a. 4; q. 20, a. 2 ad 3; III, q. 84, a. 10; *Comp.* cap. 145 (290-291).

4055. — Ex praemissis autem apparet ulterius quod homo post sacramentalem gratiam susceptam in peccatum cadens, iterum reparari potest ad gratiam.

4056. — Ut enim ostensum est (4047), quandiu hic vivitur, voluntas mutabilis est secundum vitium et virtutem. Sicut igitur post acceptam gratiam potest peccare, ita et a peccato, ut videtur, potest ad virtutem redire.

4057. — Item. Manifestum est bonum esse potentius malo: nam *malum non agit nisi in virtute boni*, ut supra in Tertio (1931) est ostensum. Si igitur voluntas hominis a statu gratiae per peccatum avertitur, multo magis per gratiam potest a peccato revocari.

4058. — Adhuc. Immobilitas voluntatis non competit alicui quandiu est in via. Sed quandiu hic homo vivit, est in via tendendi in ultimum finem. Non igitur habet immobilem voluntatem in malo, ut non possit per divinam gratiam reverti ad bonum.

4059. — Amplius. Manifestum est quod a peccatis quae quis ante gratiam perceptam in sacramentis commisit, per sacramentorum gratiam liberatur: dicit enim APOSTOLUS, I *ad Cor.* 6: 9 *Neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri*, etc., 10 *regnum Dei possidebunt*. 11 *Et* hoc quidem *fuistis* aliquando, *sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine Domini nostri Iesu Christi, et in Spiritu Dei nostri*. Manifestum est etiam quod gratia in sacramentis collata naturae bonum non minuit, sed auget. Pertinet autem hoc ad bonum naturae, quod a peccato reducibilis sit in statum iustitiae: nam potentia ad bonum quoddam bonum est. Igitur, si contingat peccare post gratiam perceptam, adhuc homo reducibilis erit ad statum iustitiae.

4060. — Adhuc. Si peccantes post baptismum ad gratiam redire non possunt, tollitur eis spes salutis. Desperatio autem est via ad libere peccandum: dicitur enim *ad Ephes.* 4, 19 de quibusdam quod *desperantes tradiderunt semetipsos impudicitiae, in operationem omnis immunditiae* et avaritiae. Periculosissima est igitur haec positio, quae in tantam sentinam vitiorum homines inducit.

4061. — Praeterea. Ostensum est supra (cap. praec.) quod gratia in sacramentis percepta non constituit hominem impeccabilem. Si igitur post gratiam in sacramentis perceptam peccans ad statum iustitiae redire non posset, periculosum esset sacramenta percipere. Quod patet esse inconveniens. Non igitur peccantibus post sacramenta percepta reditus ad iustitiam denegatur.

4062. — *a*) Hoc etiam auctoritate SACRAE SCRIPTURAE confirmatur. Dicitur enim I IOAN. 2, 1: *Filioli mei, haec scribo vobis ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Iesum Christum iustum, et ipse est propitiatio pro peccatis nostris:* quae quidem verba manifestum est quod fidelibus iam renatis proponebantur.

b) PAULUS etiam de Corinthio fornicario scribit II *Cor.* 2: 6 *Sufficit illi qui eiusmodi est obiurgatio haec quae fit a pluribus*, 7 *ita ut e contrario magis* doleatis *et consolemini*. Et infra, 7, 9, dicit: *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam*.

c) Dicitur etiam IER. 3, 1: *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis: tamen revertere ad me, dicit Dominus*. Et *Thren.* ult.: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur, innova dies nostros sicut a principio*.

2. Além disso, é evidente que o bem é mais forte que o mal, pois o mal só opera em virtude do bem, como acima foi demonstrado (l. III, cc. IX-X). Se, pois, pelo pecado a vontade humana desvia-se do estado de graça, muito mais poderá ser o homem tirado do pecado, pela graça.

3. Além disso, não é próprio de quem está em via a imobilidade da vontade. Mas enquanto o homem vive está em via, caminhando para o último fim. Por isso, a sua vontade não é imóvel no mal, de modo a não poder voltar para o bem pela graça divina.

4. Além disso, é evidente que, pela graça dos sacramentos, o homem é libertado dos pecados cometidos antes da recepção da graça dos sacramentos, pois diz o Apóstolo: *Nem os fornicadores, nem os adoradores de ídolos, nem os adúlteros possuirão o reino de Deus. No entanto, se assim o fostes durante algum tempo, fostes também lavados, santificados e justificados em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo e no Espírito de Deus* (1Cor 6, 9-11). É também evidente que a graça conferida pelos sacramentos não diminui, mas aumenta o bem natural. Ora, pertence ao bem natural reduzir o estado de pecado ao estado de justiça, porque a potência para o bem já é um certo bem. Por isso, se acontecer que alguém peque após ter recebido a graça, fica ainda capaz de ser reconduzido ao estado de justiça.

5. Além disso, se os pecadores após o Batismo não puderem voltar ao estado de graça, a esperança da salvação lhes será tirada. Ora, o desespero é caminho aberto para o pecado, pois diz o Apóstolo a respeito de alguns: *desesperados, entregam-se a si mesmos à impudicícia, aos atos de toda imundície e avareza* (Ef 4, 19). Por isso, esse estado é perigosíssimo, ao levar o homem para tão grande poço de vícios.

6. Além disso, foi acima demonstrado (c. prec.) que a graça recebida nos sacramentos não torna o homem impecável. Se, pois, após ter recebido os sacramentos o homem pecando não pudesse voltar ao estado de justiça, seria perigoso receber os sacramentos. Ora, isso evidentemente não convém. Logo, aos que pecam após a recepção dos sacramentos, não fica fechada a volta à justiça.

7. Isso é ainda confirmado pela autoridade das Escrituras, pois lê-se em João: *Filhinhos, isto vos escrevo para que não pequeis. Mas, se alguém pecar, temos um advogado junto ao Pai, Jesus Cristo, o Justo, que é a propiciação pelos nossos pecados* (1Jo 2, 1). Ora, é evidente que tais palavras foram escritas para os fiéis já renascidos. Escreve também Paulo, a respeito de um fornicador de Corinto: *Basta a ele a reprovação dos santos; agora deveis perdoar-lhe e consolá-lo, para que não sucumba dominado por demasiada tristeza* (2Cor 2, 6-7). E, mais adiante: *Alegro-me não porque vos entristecestes, mas porque vos entristecestes para a penitência* (2Cor, 7, 9). É dito também em Jeremias: *Tu, porém, fornicaste com muitos amantes; mas volta para mim* (Jr 3, 1); *Convertei-nos Senhor, para ti, e seremos convertidos; renova os nossos dias como no princípio* (Lm 5, 21). Ora, todos esses textos demonstram que, tendo os fiéis caído em pe-

cado depois de recebida a graça, lhes está aberta a volta para a salvação.

8. Pelo acima exposto é refutado o erro dos novacianos que negaram o perdão aos que caíram em pecado após o Batismo. Pretendiam fundamentar o seu erro no que diz o Apóstolo: *Aos que foram uma vez iluminados e gostaram do dom celeste, e tornaram-se participantes do Espírito Santo, e também provaram a boa palavra de Deus e as virtudes do século futuro, e, não obstante, caíram, é impossível voltarem à penitência* (Hb 6, 4).

Mas em que sentido o Apóstolo escrevera isso, explica-se pelo que se segue: *E de novo crucificaram para si mesmos o Filho de Deus e o expuseram às afrontas* (Hb 6, 6). Ora, porque caíram após terem recebido a graça, não podem de novo ser renovados pela penitência, para que o Filho de Deus não seja de novo crucificado. Por isso, é negada a volta à penitência, na qual o homem é crucificado com Cristo. Sem dúvida, isso acontece no Batismo, segundo diz o Apóstolo: *Todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, fomos batizados na sua morte* (Rm 6, 3). Conseqüentemente, assim como Cristo não disse ser de novo crucificado, também quem peca depois do batismo não deve ser de novo batizado. Não obstante, pode ele pela penitência converte-se para a graça. Por isso, não disse o Apóstolo que a quem caiu uma vez não seja possível novamente converter-se, mas que é impossível *ser renovado,* o que é atribuído ao Batismo, segundo ele mesmo escreve: *Salvou-nos pela sua misericórdia mediante o lavatório da regeneração e da renovação do Espírito Santo* (Tt 3, 5).

d) Ex quibus omnibus apparet quod, si fideles post gratiam lapsi fuerint, iterum patet eis reditus ad salutem.

4063. — Per hoc autem excluditur error NOVATIANORUM, qui peccantibus post baptismum indulgentiam denegabant.

4064. — Ponebant autem sui erroris occasionem ex eo quod dicitur *Hebr.* 6: 4 *Impossibile est eos qui semel sunt illuminati,* et *gustaverunt donum caeleste, et participes sunt facti Spiritus Sancti,* 5 *gustaverunt nihilominus bonum verbum Dei, virtutesque saeculi venturi,* 6 *et prolapsi sunt renovari* rursum *ad poenitentiam.*

4065. — Sed ex quo sensu hoc APOSTOLUS dixerit, apparet ex hoc quod subditur: rursus *crucifigentes sibimetipsis filium Dei, et ostentui habentes.* Ea igitur ratione qui prolapsi sunt post gratiam perceptam renovari rursus ad poenitentiam non possunt, quia Filius Dei rursus crucifigendus non est. Denegatur igitur illa renovatio in poenitentiam per quam homo simul crucifigitur Christo. Quod quidem est per baptismum: dicitur enim *Rom.* 6, 3: *Quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus.* Sicut igitur Christus non est iterum crucifigendus, ita qui peccat post baptismum, non est rursus baptizandus. Potest tamen rursus converti ad gratiam per poenitentiam. Unde et APOSTOLUS non dixit quod impossibile sit eos qui semel lapsi sunt, rursus revocari vel converti ad poenitentiam, sed quod impossibile sit *renovari,* quod baptismo attribuere solet, ut patet TIT. 3, 5: *Secundum misericordiam suam salvos nos fecit, per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti.*

CAPÍTULO LXXII
SOBRE A NECESSIDADE DA PENITÊNCIA E DAS SUAS PARTES

1. Do acima exposto depreende-se que se alguém pecar depois do Batismo não pode conseguir o remédio para o seu pecado, mediante o Batismo. E como abundância da misericórdia divina e a eficácia da graça de Cristo não permitem que se fique sem remédio, foi instituído outro sacramento, para curar os pecados. Este sacramento é o da Penitência, que se assemelha a uma cura espiritual. Assim como na vida natural, quando alguém adoece e fica impedido de ter a sua vida perfeitamente realizada, pode curar-se da doença, não renascendo, mas sofrendo uma mudança pela cura; assim também no Batismo, que é uma regeneração espiritual, não é renovado por causa dos pecados cometidos, mas é pela Penitência que tais pecados são curados, como que havendo uma mudança espiritual.

CAP. LXXII. - DE NECESSITATE POENITENTIAE ET PARTIUM EIUS.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 2, q. 1, a. 3 ad 5; dist. 14, q. 1, a. 2, q.la 4; q. 2, a. 5; dist. 16, q. 1, aa. 1-2; dist. 17, q. 3, a. 1, q.la 1 (= *Suppl.* q. 6, a. 1), q.la 2 (= *Suppl.* q. 6, a. 2); *ibid.* Expos. textus; II *Cor.* VII, lect. 3 (269); *Decret.* (1185); *Art.* (622, 623); I-II, q. 109, a. 7; III, q. 84, aa. 5-6; q. 86, aa. 1-2; q. 90, aa. 1-3; *Forma,* cap. 2 (680); *Symb.* art. 10 (992); *supra,* III, cap. 158.

4066. — Ex hoc igitur apparet quod, si aliquis post baptismum peccet, remedium sui peccati per baptismum habere non potest. Et quia abundantia divinae misericordiae, et efficacia gratiae Christi, hoc non patitur ut absque remedio dimittatur, institutum est aliud sacramentale remedium, quo peccata purgentur. Et hoc est poenitentiae sacramentum, quod est quaedam velut spiritualis sanatio. Sicut enim qui vitam naturalem per generationem adepti sunt, si aliquem morbum incurrant qui sit contrarius perfectioni vitae, a morbo curari possunt, non quidem sic ut iterato nascantur, sed quadam alteratione sanantur; ita baptismus, qui est spiritualis regeneratio, non reiteratur contra peccata post baptismum commissa, sed poenitentia, quasi quadam spirituali alteratione, sanantur.

4067. — *a*) Considerandum est autem quod corporalis sanatio quandoque quidem ab intrinseco totaliter est: sicut quando aliquis sola virtute naturae curatur. Quandoque autem ab intrinseco et extrinseco simul: ut puta quando naturae operatio iuvatur exteriori beneficio medicinae. Quod autem totaliter ab extrinseco curetur, non contingit: habet enim adhuc in seipso principia vitae, ex quibus sanitas quodammodo in ipso causatur.

b) In spirituali vero curatione accidere non potest quod totaliter ab intrinseco fiat: ostensum est enim in Tertio (cap. 157) quod a culpa homo liberari non potest nisi auxilio gratiae. Similiter etiam neque potest esse quod spiritualis curatio sit totaliter ab exteriori: non enim restitueretur sanitas mentis nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur. Oportet igitur in poenitentiae sacramento spiritualem salutem et ab interiori et ab exteriori procedere.

4068. — Hoc autem sic contingit.

a) Ad hoc enim quod aliquis a morbo corporali curetur perfecte, necesse est quod ab omnibus incommodis liberetur quae per morbum incurrit. Sic igitur et spiritualis curatio poenitentiae perfecta non esset nisi homo ab omnibus detrimentis sublevaretur in quae inductus est per peccatum.

b) Primum autem detrimentum quod homo ex peccato sustinet, est deordinatio mentis: secundum quod mens avertitur ab incommutabili bono, scilicet a Deo, et convertitur ad peccatum.

c) Secundum autem est quod reatum poenae incurrit: ut enim in Tertio (cap. 140) ostensum est, a iustissimo rectore Deo pro qualibet culpa poena debetur.

d) Tertium est quaedam debilitatio naturalis boni: secundum quod homo peccando redditur pronior ad peccandum, et tardior ad bene agendum.

4069. — *Primum* igitur quod in poenitentia requiritur, est ordinatio mentis: ut scilicet mens convertatur ad Deum, et avertatur a peccato, dolens de commisso, et proponens non committendum: quod est de ratione *contritionis*.

4070. — *a*) Haec vero mentis reordinatio sine gratia esse non potest: nam mens nostra debite ad Deum converti non potest sine caritate, caritas autem sine gratia haberi non potest, ut patet ex his quae in Tertio (cap. 151) dicta sunt. Sic igitur per contritionem et offensa Dei tollitur et a reatu poenae aeternae liberatur, qui cum gratia et caritate esse non potest: non enim aeterna poena est nisi per separationem a Deo, cui gratia et caritate homo coniungitur.

b) Haec igitur mentis reordinatio, quae in contritione consistit, ex interiori procedit, idest a libero arbitrio, cum adiutorio divinae gratiae.

4071. — *a*) Quia vero supra (cap. 55) ostensum est quod meritum Christi pro humano genere patientis ad expiationem omnium peccatorum operatur, necesse est ad hoc quod homo de peccato sanetur, quod non solum mente Deo adhaereat, sed etiam mediatori Dei et hominum Iesu Christo, in quo datur remissio omnium peccatorum:

2. Deve-se saber que a cura corpórea vem, às vezes, do interior, quando, por exemplo, alguém é curado somente pela virtude natural; outras vezes, simultaneamente do interior e do exterior, quando a operação natural é auxiliada por um benefício vindo de remédio externo. Mas não se dá o caso em que uma cura venha totalmente de fora, pois o doente sempre tem em si princípios vitais, dos quais, de certo modo, também lhe vem a cura.

Uma cura espiritual, porém, é impossível vir só do interior. Foi demonstrado acima (l. III, c. CLVII), que o homem não se liberta da culpa senão pelo auxílio da graça. Igualmente, não é possível que a cura espiritual venha totalmente do exterior, por que a cura do espírito não acontece se não houver no homem movimentos ordenados da vontade. Por isso, saúde espiritual virá do exterior e do interior no sacramento da Penitência.

3. Essa cura se processa da maneira seguinte:

Para que alguém seja perfeitamente curado da doença corpórea precisa livrar-se de todos os incômodos que a doença traz consigo. Por isso, também a cura espiritual pela penitência não pode ser completa se o homem não for aliviado de todos os danos aos quais o pecado o levou.

Ora, o primeiro dano trazido pelo pecado é a desordem mental, enquanto a mente se desvia do bem imutável, isto é, de Deus, e se converte para o pecado. O segundo dano é o homem ficar incurso no reato do pecado: como acima já foi demonstrado (l. III, c. CXL) Deus, ordenador justíssimo, quer que para cada culpa se fique devendo uma pena. O terceiro dano é o enfraquecimento do bem natural, segundo o qual, tendo o homem pecado, torna-se inclinado para o pecado e lento para operar o bem.

4. Por isso, na Penitência o que é exigido, em primeiro lugar, é a ordenação da mente de modo que ela se converta para Deus, afaste-se do pecado, lastime o pecado cometido e se decida a não mais pecar, e isso constitui a essência da *contrição.*

Contudo, essa ordenação não pode ser feita sem a graça, pois a nossa alma não pode devidamente converter-se para Deus sem a caridade, e esta não existe sem a graça, como se depreende do que acima foi dito (l. III, c. CLI). Por conseguinte, pela contrição a mente é afastada da ofensa a Deus e libertada da pena eterna, contrição que não pode existir sem a graça e a caridade, pois não há pena eterna senão pela separação de Deus, e o homem se une a Deus pela graça e pela caridade.

Esta reordenação da mente, que consiste na contrição, procede do interior, isto é, do livre-arbítrio, com o auxílio da graça divina.

5. Como acima foi demonstrado (c. LV), o mérito de Cristo, que padeceu pelo gênero humano, opera para a expiação de todos os pecados. E para que o homem seja sanado do pecado, é necessário que não somente se una a Deus pela mente, como também a Jesus Cristo, o mediador entre Deus e os homens, por quem nos vem a

remissão de todos os pecados. Com efeito, a salvação espiritual consiste na conversão da mente para Deus, salvação esta que não podemos conseguir senão pelo médico das nossas almas, Jesus Cristo, *que salva o seu povo dos seus pecados* (Mt 1, 21).

O seu mérito é suficiente para afastar todos os pecados, pois é ele *quem tira os pecados do mundo* (Jo 1, 29). No entanto, nem todos conseguem perfeitamente o efeito daquela remissão, mas cada um o consegue na medida em que se une a Cristo, que padeceu pelos pecados.

6. Não entanto, como a nossa união com Cristo, no Batismo, não é obra nossa, como vinda do nosso interior, porque nenhuma coisa gera a si mesma no ser, mas é obra de Cristo, que nos regenera *na esperança viva* (1Pd 1, 3): no Batismo, dá-se a remissão dos pecados, segundo o poder de Cristo, que nos une a si, perfeita e totalmente, de modo que não só seja afastada a impureza do pecado, como também seja perdoado todo reato de pena. Isso só não acontece naqueles que acidentalmente não conseguem o efeito do sacramento porque dele se aproximaram fingidamente.

7. Mas nessa cura espiritual unimo-nos a Cristo pela nossa operação informada pela graça divina. Por isso não conseguimos sempre totalmente, e nem todos em igualdade, por essa união, o efeito da remissão. Ora, pode acontecer que a conversão da mente pra Deus e para o mérito de Cristo, em repugnância ao pecado, seja tão veemente, que traga para o homem a futura remissão dos pecados, não só quanto ao expurgo da culpa, como também quanto à remissão de toda a pena. Mas isso nem sempre acontece. Por isso, às vezes, tendo sido afastada a culpa pela contrição e removido o reato da pena eterna, como foi acima dito, permanece a obrigação do cumprimento de alguma pena temporal, para salvar-se a justiça de Deus, segundo a qual a culpa é satisfeita pela pena.

8. No entanto, como o cumprimento da pena devida a uma culpa exige um certo julgamento, é necessário que o penitente, que se confiou a Cristo para ser curado, espere do julgamento de Cristo a determinação da pena. Ora, isso Cristo efetua pelos seus ministros, como o faz nos demais sacramentos. Mas como ninguém pode julgar culpas que ignora, por isso foi necessário a instituição da *confissão* como segundo elemento deste sacramento, para que a culpa do penitente seja conhecida pelo ministro de Cristo.

9. Por conseguinte, convém que o ministro, a quem se faz a confissão, tenha poder judicial em lugar de Cristo, que *foi constituído juiz dos vivos e dos mortos* (At 10, 42). Esse poder judicial necessita de duas coisas: a autoridade para conhecer a culpa, e o poder de absolver ou de condenar. Essas duas coisas constituem *as duas chaves da Igreja*, a saber, a ciência de discernir e o poder de ligar ou desligar, conferidos a Pedro pelo Senhor, como se lê: *Dar-ter-ei as chaves do reino dos céus* (Mt 16, 19). No entanto, tal poder não foi dado a Pedro de modo que só ele o pudesse possuir, mas que também fosse estendido aos outros, pois, se não o fosse, a sal-

nam in conversione mentis ad Deum salus spiritualis consistit, quam quidem salutem consequi non possumus nisi per medicum animarum nostrarum Iesum Christum, qui salvat *populum suum a peccatis eorum*

b) Cuius quidem meritum sufficiens est ad omnia peccata totaliter tollenda, ipse est enim *qui tollit* peccata *mundi*, ut dicitur IOAN. I, 29: sed tamen non omnes effectum remissionis perfecte consequuntur, sed unusquisque in tantum consequitur in quantum Christo pro peccatis patienti coniungitur.

4072. — Quia igitur coniunctio nostri ad Christum in baptismo non est secundum operationem nostram, quasi ab interiori, quia nulla res seipsam generat ut sit; sed a Christo, qui *nos* regenerat *in spem vivam*: remissio peccatorum in baptismo fit secundum potestatem ipsius Christi nos sibi coniungentis perfecte et integre, ut non solum impuritas peccati tollatur, sed etiam solvatur penitus omnis poenae reatus; nisi forte per accidens in his qui non consequuntur effectum sacramenti propter hoc quod ficte accedunt.

4073. — In hac vero spirituali sanatione Christo coniungimur secundum operationem nostram divina gratia informatam. Unde non semper totaliter, nec omnes aequaliter remissionis effectum per hanc coniunctionem consequimur. Potest enim esse conversio mentis in Deum et ad meritum Christi, et in detestationem peccati, tam vehemens quod perfecte remissionem peccati homo consequitur non solum quantum ad expurgationem culpae, sed etiam quantum ad remissionem totius poenae. Hoc autem non semper contingit. Unde quandoque, per contritionem amota culpa, et reatu poenae aeternae soluto, ut dictum est, remanet obligatio ad aliquam poenam temporalem, ut iustitia Dei salvetur, secundum quam culpa ordinatur per poenam.

4074. — Cum autem subire poenam pro culpa iudicium quoddam requirat, oportet quod poenitens, qui se Christo sanandum commisit, Christi iudicium in taxatione poenae expectet: quod quidem per suos ministros exhibet Christus, sicut et cetera sacramenta. Nullus autem potest iudicare de culpis quas ignorat. Necessarium igitur fuit *confessionem* institui, quasi *secundam* partem huius sacramenti, ut culpa poenitentis innotescat Christi ministro.

4075. — Oportet igitur ministrum cui fit confessio, iudiciariam potestatem habere vice Christi, *qui constitutus est iudex vivorum et mortuorum*. Ad iudiciariam autem potestatem duo requiruntur: scilicet auctoritas cognoscendi de culpa, et potestas absolvendi vel condemnandi. Et haec duo dicuntur *duae claves Ecclesiae*, scilicet scientia discernendi, et potentia ligandi et solvendi, quas Dominus Petro commisit, iuxta illud MATTH. 16, 19: *Tibi dabo claves regni caelorum.*

varentur ad alios: alias non esset sufficienter fidelium saluti provisum.

4076. — Huiusmodi autem claves a passione Christi efficaciam habent, per quam scilicet Christus nobis aperuit ianuam regni caelestis. Et ideo, sicut sine baptismo, in quo operatur passio Christi, non potest hominibus esse salus, vel realiter suscepto, vel secundum propositum desiderato, *quando necessitas, non contemptus, sacramentum excludit;* ita peccantibus post baptismum salus esse non potest nisi clavibus ecclesiae se subiiciant, vel actu confitendo et iudicium ministrorum ecclesiae subeundo, vel saltem huius rei propositum habendo, ut impleatur tempore opportuno, quia, ut dicit PETRUS, *Act.* 4: 12 Non *est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri,* nisi 10 *in nomine Domini nostri Iesu Christi.*

4077. — Per hoc autem excluditur QUORUNDAM error qui dixerunt hominem posse peccatorum veniam consequi sine confessione et proposito confitendi: vel quod per praelatos Ecclesiae dispensari potest quod ad confessionem aliquis non teneatur. Non enim hoc possunt praelati Ecclesiae, ut *claves frustrentur Ecclesiae,* in quibus tota eorum potestas consistit: neque ut sine sacramento a passione Christi virtutem habente, aliquis remissionem peccatorum consequatur; hoc enim est solius Christi, qui est sacramentorum institutor et auctor. Sicut igitur dispensari non potest per praelatos Ecclesiae ut aliquis sine baptismo salvetur, ita nec quod aliquis remissionem sine confessione et absolutione consequatur.

4078. — Considerandum tamen est quod sicut baptismus efficaciam aliquam habet ad remissionem peccati etiam antequam actu suscipiatur, dum est in proposito ipsum suscipiendi — licet postmodum pleniorem effectum conferat et in adeptione gratiae et in remissione culpae, cum actu suscipitur; et quandoque in ipsa susceptione baptismi confertur gratia, et remittitur culpa, ei cui prius remissa non fuit, — sic et claves Ecclesiae efficaciam habent in aliquo antequam eis se actu subiiciat, si tamen habeat propositum ut se eis subiiciat; pleniorem tamen gratiam et remissionem consequitur dum se eis actu subiicit confitendo, et absolutionem percipiendo; et nihil prohibet quin aliquando virtute clavium alicui confesso in ipsa absolutione gratia conferatur, per quam ei culpa dimittitur.

4079. — Quia igitur etiam in ipsa confessione et absolutione plenior effectus gratiae et remissionis confertur ei qui prius, propter bonum propositum, utrumque obtinuit; manifestum est quod virtute clavium minister Ecclesiae, absolvendo, aliquid de poena temporali dimittit, cuius debitor remansit poenitens post contritionem. Ad residuum vero sua iniunctione obligat poenitentem: cuius quidem obligationis impletio *satisfactio* dicitur, quae est *tertia* poenitentiae pars; per quam homo totaliter a reatu poenae

vação dos fiéis não poderia ser providenciada de modo suficiente.

10. Essas chaves recebem a sua eficácia da paixão de Cristo, pela qual Cristo nos abriu a porta do reino dos céus. Por isso, como sem o Batismo, no qual atua a paixão de Cristo, não pode haver salvação para os homens, quer seja ele recebido realmente, quer desejado em propósito (quando o sacramento deixa de ser recebido devido a alguma necessidade, não devido a desprezo)(Agostinho. IV Sobre o Batismo contra os Donatistas 22; PL 43, 173): também não pode haver a salvação para os pecadores se não se submeterem às chaves da Igreja. E isto fazem quer pela confissão atual e se submetendo ao julgamento dos ministros, quer, pelo menos, tendo propósito de se submeterem a esse julgamento, que será cumprido no tempo oportuno, porque, como disse Pedro: *Não foi dado aos homens outro nome, no qual devemos ser salvos, senão o nome de Nosso Senhor Jesus Cristo.* (At 4, 12).

11. Pelo que acima está dito fica refutado o erro de alguns que afirmaram poder o homem conseguir a remissão dos pecados sem a confissão e sem o propósito de se confessar, ou porque os prelados da Igreja possam dispensar alguém da confissão. Mas os prelados não podem fazer isto, pois frustram, desse modo, *as chaves da Igreja,* nas quais está todo o poder deles. Ademais, ninguém pode sem o sacramento, que recebe a sua força da paixão de Cristo, conseguir a remissão dos pecados. Isto pertence só a Cristo que instituiu e criou os sacramentos. Ora, assim como os prelados da Igreja não podem dar a alguém a salvação sem o Batismo, também ninguém pode receber deles a remissão dos pecados, sem a confissão e a absolvição.

12. Deve-se, no entanto, considerar que o Batismo tem uma certa eficácia para a remissão dos pecados, mesmo antes de recebido em ato, quando há o propósito de ser recebido, embora, após ao ser recebido, confira um efeito mais pleno na recepção da graça e na remissão da culpa; e, às vezes, na sua própria recepção é conferida a graça e a remissão da culpa a quem esta não fora antes perdoada. Do mesmo modo as chaves da Igreja têm eficácia antes que alguém a elas se submeta em ato, mas tendo a pessoa o propósito de se submeter a elas. No entanto, mais plenamente consegue a graça e a remissão quando a elas se submeter pela confissão e receber a absolvição. Não há, no entanto, inconveniente que em alguma vez se confira ao que se confessa, por virtude das chaves, na mesma absolvição, uma graça pela qual a culpa lhe é perdoada.

13. Ademais, porque na confissão e absolvição é conferido mais pleno efeito da graça e remissão a quem antes obtiver ambas essas coisas por causa do bom propósito, torna-se manifesto que, em virtude das chaves, o ministro da Igreja ao absolver perdoa algo da pena temporal, da qual o penitente ficará devedor após a contrição. Mas, por ordem do ministro, o penitente fica obrigado a cumprir o restante desta pena. O cumprimento dessa obrigação chama-se *satisfação,* e constitui o terceiro elemento da Penitência. Pela satisfação fica o

homem totalmente liberado do resto da pena, pois ela perdoa a pena ao devedor. E, posteriormente, o homem é ainda curado da fraqueza do bem natural, enquanto se abstém do mal e se acostuma ao bem, submetendo o espírito a Deus pela oração, dominando a carne pelo jejum, para que a carne se submeta ao espírito; e ainda mediante obras externas, como distribuir esmola, unindo-se ao próximo, do qual se afastara pela culpa.

14. Fica assim evidenciado que o ministro da Igreja faz um certo julgamento, quando usa das chaves. Ora, todo julgamento é feito sobre os que lhe estão submetidos. Disso se depreende que nem todo sacerdote pode absolver do pecado qualquer pessoa; mas somente aquele que recebeu poder sobre ela.

liberatur, dum poenam exsolvit quam debuit; et ulterius debilitas naturalis boni curatur, dum homo a malis abstinet et bonis assuescit; Deo spiritum subiiciendo per orationem, carnem vero domando per ieiunium, ut sit subiecta spiritui; et rebus exterioribus, per eleemosynarum largitionem, proximos sibi adiungendo, a quibus fuit separatus per culpam.

4080. — Sic igitur patet quod minister Ecclesiae in usu clavium iudicium quoddam exercet. Nulli autem iudicium committitur nisi in sibi subiectos. Unde manifestum est quod non quilibet sacerdos quemlibet potest absolvere a peccato, ut QUIDAM mentiuntur: sed eum tantum in quem accepit potestatem.

CAPÍTULO LXXIII
SOBRE O SACRAMENTO DA EXTREMA-UNÇÃO

1. Sendo o corpo instrumento da alma e como o instrumento é para ser usado pelo agente principal, deve haver tal a disposição do instrumento que se adapte ao agente principal, como também o corpo está disposto para a alma. Ora, devido à enfermidade da alma, que consiste no pecado, às vezes essa enfermidade se estende para o corpo, segundo determinação do juízo divino. No entanto, a enfermidade corpórea é às vezes útil à saúde da alma, enquanto o homem a suporta humilde e pacientemente, e para ele serve de pena satisfatória. Às vezes, porém, é impedimento para a saúde espiritual, enquanto impede as virtudes. Por isso, foi conveniente aplicar-se um remédio espiritual contra o pecado, enquanto a enfermidade corpórea é proveniente do pecado, remédio este que, às vezes, cura essa enfermidade, quando for útil para a salvação. Ora, o sacramento da Extrema-Unção está ordenado para isso, segundo escreve Tiago: *Adoece alguém entre vós? Trazei os presbíteros da Igreja para que orem sobre ele, ungindo-o com óleo em nome do Senhor, e a oração da fé curará o doente* (Tg 5, 14-15).

2. Não haverá prejuízo para a eficácia do sacramento se alguma vez o doente, a quem este sacramento foi conferido, não se cura totalmente da doença do corpo, porque, às vezes, não será útil para a saúde espiritual que o doente seja curado no corpo, mesmo que tenha recebido dignamente este sacramento. Ora, como este sacramento se destina a curar a enfermidade corpórea proveniente do pecado, é claro que ele também se destina à cura de outras conseqüências do pecado, quais sejam a inclinação para o mal e a dificuldade de tender para o bem. E isto tantas mais vezes acontece quanto as enfermidades da alma estão mais ligadas ao pecado do que as enfermidades corporais. Além disso, essas enfer-

CAP. LXXIII. - DE SACRAMENTO EXTREMAE UNCTIONIS.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 23, q. 1, a. 1, q.la 1 (= *Suppl.* q. 29, a. 1); *ibid.* a. 2, q.la 1 (= *Suppl.* q. 30, a. 1), q.la 2 (*ibid.* a. 2); *Art.* (624, 625); *Symb.* art. 10 (993).

4081. — QUIA vero corpus est animae instrumentum; instrumentum autem est ad usum principalis agentis: necesse est quod talis sit dispositio instrumenti ut competat principali agenti; unde et corpus disponitur secundum quod congruit animae. Ex infirmitate igitur animae, quae est peccatum, interdum infirmitas derivatur ad corpus, hoc divino iudicio dispensante. Quae quidem corporalis infirmitas interdum utilis est ad animae sanitatem: prout homo infirmitatem corporalem sustinet humiliter et patienter, et ei quasi in poenam satisfactoriam computatur. Est etiam quandoque impeditiva spiritualis salutis, prout ex infirmitate corporali impediuntur virtutes. Conveniens igitur fuit ut contra peccatum aliqua spiritualis medicina adhiberetur, secundum quod ex peccato derivatur infirmitas corporalis, per quam quidem spiritualem medicinam sanatur infirmitas corporalis aliquando, cum scilicet expedit ad salutem. Et ad hoc ordinatum est sacramentum Extremae Unctionis, de quo dicitur IACOB. 5: 14 *Infirmatur quis in vobis: inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini;* 15a *et oratio fidei* sanabit *infirmum.*

4082. — *a*) Nec praeiudicat virtuti sacramenti si aliquando infirmi quibus hoc sacramentum confertur, non ex toto ab infirmitate corporali curantur: quia quandoque sanari corporaliter, etiam digne hoc sacramentum sumentibus, non est utile ad spiritualem salutem. Nec tamen inutiliter sumunt, quamvis corporalis sanitas non sequatur. Cum enim hoc sacramentum sic ordinetur contra infirmitatem corporis inquantum consequitur ex peccato, manifestum est quod contra alias sequelas peccati hoc sacramentum ordinatur, quae sunt pronitas ad malum et difficultas ad bonum: et tanto magis quanto huiusmodi infirmi-

tates animae sunt propinquiores peccato quam infirmitas corporalis. Et quidem huiusmodi infirmitates spirituales per poenitentiam sunt curandae, prout poenitens per opera virtutis, quibus satisfaciendo utitur, a malis retrahitur et ad bonum inclinatur. Sed quia homo, vel per negligentiam, aut propter occupationes varias vitae, aut etiam propter temporis brevitatem, aut propter alia huiusmodi, praedictos defectus in se perfecte non curat, salubriter ei providetur, ut per hoc sacramentum praedicta curatio compleatur, et a reatu poenae temporalis liberetur, ut sic nihil in eo remaneat quod in exitu animae a corpore eam possit a perceptione gloriae impedire. Et ideo IACOBUS addit: 15b *Et alleviabit eum Dominus.*

b) Contingit etiam quod homo omnium peccatorum quae commisit, notitiam vel memoriam non habet, ut possint per poenitentiam singula expurgari. Sunt etiam quotidiana peccata, sine quibus praesens vita non agitur. A quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emundari, ut nihil inveniatur in eo quod perceptioni gloriae repugnet. Et ideo addit IACOBUS quod, 15c *si in peccatis sit,* dimittentur *ei.*

4083. — Unde manifestum est quod hoc sacramentum est ultimum, et quodammodo consummativum totius spiritualis curationis, quo homo quasi ad percipiendam gloriam praeparatur. Unde et *Extrema Unctio* nuncupatur.

4084. — *a*) Ex quo manifestum est quod hoc sacramentum non quibuscumque infirmantibus est exhibendum, sed illis tantum qui ex infirmitate videntur propinquare ad finem.

b) Qui tamen, si convaluerint, iterato potest hoc sacramentum eis conferri, si ad similem statum devenerint. Non enim huius sacramenti unctio est ad consecrandum, sicut unctio confirmationis, ablutio baptismi, et quaedam aliae unctiones, quae ideo nunquam iterantur quia consecratio semper manet, dum res consecrata durat, propter efficaciam divinae virtutis consecrantis. Ordinatur autem huius sacramenti inunctio ad sanandum: medicina autem sanativa toties iterari debet quoties infirmitas iteratur.

4085. — Et licet aliqui sint in statu propinquo morti etiam absque infirmitate, ut potet in his qui damnantur ad mortem, qui tamen spiritualibus effectibus huius sacramenti indigerent: non tamen est exhibendum, nisi infirmanti, cum sub specie corporalis medicinae exhibeatur, quae non competit nisi corporaliter infirmato; oportet enim in sacramentis significationem servari. Sicut igitur requiritur in baptismo ablutio corpori exhibita, ita in hoc sacramento requiritur medicatio infirmitati corporali apposita. Unde etiam oleum est specialis materia huius sacramenti, quia habet efficaciam ad sanandum corporaliter mitigando dolores: sicut aqua, quae corporaliter abluit, est materia sacramenti in quo fit spiritualis ablutio.

4086. — Inde etiam manifestum est quod, sicut medicatio corporalis adhibenda est ad infirmitatis originem, ita haec unctio illis partibus corporis adhibetur ex quibus

midades espirituais são curadas pela Penitência, enquanto o penitente, mediante as obras virtuosas usadas como satisfação, afasta-se do mal e se inclina para o bem. Mas, como o homem por negligência, ou por causa das ocupações da vida, ou por razões semelhantes, não se cura perfeitamente dos efeitos acima apontados, será saudavelmente providenciada para que sua cura se compete pelo sacramento da Extrema-Unção, e seja libertado também da pena temporal, e assim nada permaneça nele que, quando a alma separar-se do corpo, possa impedi-la de receber a glória. Por isso, Tiago acrescenta: *E o Senhor o aliviará* (Tg 15, 15).

No entanto, acontece às vezes que o homem não se lembra dos pecados que cometeu ou os ignora para que possa livrar-se de cada um pela Penitência. Há ainda os pecados que cotidianamente cometemos, sem os quais não se vive na terra. Desses, o homem será livrado por este sacramento na saída deste mundo, de modo a não permanecer nele algo que impeça a consecução da glória. Por isso, acrescenta S. Tiago: *Se estiverem em pecados ser-lhes-ão perdoados* (Tg 5, 15).

3. Por esse motivo evidencia-se porque este sacramento é o último e, de certo modo, consumativo de toda cura espiritual, na qual o homem se prepara para receber a glória e, por isso, é chamado de Extrema-Unção.

4. Disto se depreende que este sacramento não deve ser ministrado a qualquer doente, mas só aos que, pela doença, parecem aproximar-se do fim.

No entanto, se depois convalescerem, este sacramento lhes pode ser novamente ministrado, se voltarem àquele estado. Mas a unção deste sacramento não é para consagração, como o são a unção da Confirmação, a ablução do Batismo e algumas outras unções, que, devido à consagração que permanece, jamais são iteradas, enquanto dura a coisa consagrada. Ora, a consagração permanece devido à eficácia da virtude divina que consagra. No entanto, como a unção deste sacramento é destinada à cura, e como um remédio pode ser usado tantas vezes quantas voltar a doença, ela também pode ser reiterada nas recaídas da doença.

5. Embora se esteja em estado próximo da morte sem a doença, como acontece com os condenados à morte, que certamente precisam dos efeitos espirituais deste sacramento, contudo, não se lhes deve ministrar este sacramento. Isto porque ele é conferido em semelhança de remédio corpóreo que só é dado aos doentes do corpo, e assim observa-se a significação do sacramento. E assim como no Batismo é exigida a ablução corpórea, também neste sacramento é exigida a medicação corpórea da unção. Por isso, o óleo é a matéria específica deste sacramento, porque produz a cura corpórea mitigando as dores, como também a água, que lava corporalmente, é a matéria do sacramento no qual se faz ablução espiritual.

6. Do exposto acima depreende-se que assim como o remédio corpóreo deve ser usado no princípio da doença, também esta unção deve ser aplicada àquelas partes do corpo das quais provém a doença do pecado.

Estas são os órgãos dos sentidos, as mãos e os pés, com os quais as obras pecaminosas são feitas; segundo o costume de alguns, ungem-se também os rins, pois neles está a força da concupiscência.

7. Como neste sacramento são também perdoados os pecados, e o pecado só é perdoado pela graça, torna-se evidente que nele é conferida a graça.

8. Mas as coisas que dão a graça iluminativa da mente devem ser conferidas unicamente pelos sacerdotes, cuja ordem é iluminativa, como diz Dionísio (Sobre Hierarquia Eclesiástica 5; PG 3, 505d). Não se requer, no entanto, o bispo para a administração deste sacramento, porque este sacramento não traz a perfeição de estado, como naqueles em que o bispo é o ministro.

9. Porém, como este sacramento efetua a cura total, e nele é exigida a abundância da graça, lhe é próprio que muitos sacerdotes estejam presentes e que a oração de toda a Igreja auxilie o seu efeito. Donde Tiago dizer: *Trazei os presbíteros da Igreja, e a oração da fé curará o doente* (Tg 5, 14). Mas mesmo estando presente um só presbítero, entende-se que este sacramento se efetua em virtude de toda a Igreja, da qual ele é ministro e opera por ela.

10. Contudo, o efeito deste sacramento será impedido quando alguém o recebe com simulação, como, aliás, acontece nos outros sacramentos.

infirmitas peccati procedit: sicut sunt instrumenta sensuum et manus et pedes, quibus opera peccati exercentur, et, secundum quorundam consuetudinem, renes, in quibus vis libidinis viget.

4087. — Quia vero per hoc sacramentum peccata dimittuntur; peccatum autem non dimittitur, nisi per gratiam: manifestum est quod in hoc sacramento gratia confertur.

4088. — Ea vero, in quibus gratia illuminans mentem confertur exhibere solum pertinet ad sacerdotes, quorum ordo est illuminativus, ut DIONYSIUS dicit. — Nec requiritur ad hoc sacramentum episcopus: cum per hoc sacramentum non conferatur excellentia status, sicut in illis quorum est minister episcopus.

4089. — Quia tamen hoc sacramentum perfectae curationis effectum habet, et in eo requiritur copia gratiae; competit huic sacramento quod multi sacerdotes intersint, et quod oratio totius ecclesiae ad effectum huius sacramenti coadiuvet. Unde IACOBUS dicit: *Inducat presbyteros Ecclesiae, et oratio fidei* sanabit *infirmum*. Si tamen unus solus presbyter adsit, intelligitur hoc sacramentum perficere in virtute totius Ecclesiae, cuius minister existit, et cuius personam gerit.

4090. — Impeditur autem huius sacramenti effectus per fictionem suscipientis, sicut contingit in aliis sacramentis.

CAPÍTULO LXXIV
SOBRE O SACRAMENTO DA ORDEM

1. Depreende-se do que acima foi dito (cc. LVI, LIX, LX, LXI, LXXII, LXXIII), que em todos os sacramentos que foram por nós tratados, a graça espiritual é conferida pelo sacramento constituído de coisas visíveis. Ora, toda ação deve ser proporcionada ao agente. Por isso, é necessário que a dispensação dos referidos sacramentos seja feita por homens visíveis com poder espiritual. Com efeito, não cabe aos anjos dispensarem os sacramentos, mas a homens revestidos de carne visível. Por isso, diz o Apóstolo: *Todo pontífice, tirado de entre os homens, é constituído para as coisas que são de Deus* (Hb 5, 1).

2. A razão disso pode ser encontrada ainda em outro fundamento. Ora, o princípio e a virtude dos sacramentos vêm de Cristo, pois de Cristo diz o Apóstolo: *Cristo amou a Igreja e se entregou por ela, para santificá-la, purificando-a no lavatório da água com a palavra da vida* (Ef 5, 25). É também sabido que Cristo deu na Ceia o sacramento do seu corpo e do seu sangue, instituindo-o para ser usado, e ambos são os principais sacramentos. Mas, como Cristo iria retirar da Igreja a sua presença corpórea, foi necessário instituir a outros co-

CAP. LXXIV. - DE SACRAMENTO ORDINIS.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 24, q. 1, a. 1, q.la 1 (= *Suppl.* q. 34, a. 1), q.la 2 (*ibid.* a. 2), q.la 3 (*ibid.* a. 3); *Decret.*[1] (1182, 1183d); *Art.* (626), legas: error *Aerii; Symb.* art. 10 (994a).

4091. — MANIFESTUM est autem ex praedictis (capp. 56, 59, 60, 61, 72, 73), quod in omnibus sacramentis de quibus iam actum est, spiritualis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum. Omnis autem actio debet esse proportionata agenti. Oportet igitur quod praedictorum dispensatio sacramentorum fiat per homines visibiles, spiritualem virtutem habentes. Non enim Angelis competit sacramentorum dispensatio, sed hominibus visibili carne indutis: unde et APOSTOLUS dicit, *ad Hebr.* 5, 1: *Omnis pontifex, ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum.*

4092. — Huius etiam ratio aliunde sumi potest. Sacramentorum enim institutio et virtus a Christo initium habet: de ipso enim dicit APOSTOLUS, *ad Ephes.* 5, quod 25 *Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea,* 26 *ut illam sanctificaret, mundans eam lavacro aquae in verbo vitae.* Manifestum est etiam quod Christus sacramentum sui corporis et sanguinis in Cena dedit, et frequentandum instituit; quae sunt principalia sacramenta. Quia igitur Christus corporalem sui praesentiam erat Ecclesiae

subtracturus, necessarium fuit ut alios institueret sibi ministros, qui sacramenta fidelibus dispensarent: secundum illud APOSTOLI I *ad Cor.* 4, 1: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Unde discipulis consecrationem sui corporis et sanguinis commisit, dicens: *Hoc facite in meam commemorationem;* eisdem potestatem tribuit peccata remittendi, secundum illud IOAN. 20, 23: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis;* eisdem etiam docendi et baptizandi iniunxit officium, dicens MATTH. ult. : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos.* Minister autem comparatur ad dominum sicut instrumentum ad principale agens: sicut enim instrumentum movetur ab agente ad aliquid efficiendum, sic minister movetur imperio domini ad aliquid exequendum. Oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti. Unde et ministros Christi oportet esse ei conformes. Christus autem, ut Dominus, auctoritate et virtute propria nostram salutem operatus est, inquantum fuit Deus et homo: ut secundum id quod homo est, ad redemptionem nostram pateretur; secundum autem quod Deus, passio eius nobis fieret salutaris. Oportet igitur et ministros Christi homines esse, et aliquid divinitatis eius participare secundum aliquam spiritualem potestatem: nam et instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis. De hac autem potestate APOSTOLUS dicit, II *ad Cor.* ult., quod *potestatem dedit* ei *Dominus in aedificationem, et non in destructionem.*

4093. — Non est autem dicendum quod potestas huiusmodi sic data sit Christi discipulis quod per eos ad alios derivanda non esset: data est enim eis *ad Ecclesiae aedificationem*, secundum Apostoli dictum. Tandiu igitur oportet hanc potestatem perpetuari, quandiu necesse est aedificari Ecclesiam. Hoc autem necesse est post mortem discipulorum Christi usque ad saeculi finem. Sic igitur data fuit discipulis Christi spiritualis potestas ut per eos deveniret ad alios. Unde et Dominus discipulos in persona aliorum fidelium alloquebatur: ut patet per id quod habetur MARC. 13, 37: *Quod vobis dico, omnibus dico;* et MATTH. ult., Dominus discipulis dixit: *Ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.*

4094. — Quia igitur haec spiritualis potestas a Christo in ministros Ecclesiae derivatur; spirituales autem effectus in nos a Christo derivati, sub quibusdam sensibilibus signis explentur, ut ex supra dictis patet (cf. cap. 56): oportuit etiam quod haec spiritualis potestas sub quibusdam sensibilibus signis hominibus traderetur. Huiusmodi autem sunt certae formae verborum et determinati actus, utputa impositio manuum, inunctio, et porrectio libri vel calicis, aut alicuius huiusmodi quod ad executionem spiritualis pertinet potestatis. Quandocunque autem aliquid spirituale sub signo corporali traditur, hoc dicitur sacramentum. Manifestum est igitur quod in collatione spiritualis potestatis quoddam sacramentum peragitur, quod dicitur *Ordinis sacramentum.*

4095. — Ad divinam autem liberalitatem

mo seus ministros para distribuírem aos fiéis os sacramentos, segundo a palavra do Apóstolo: *Os homens nos consideram como ministros de Cristo e dispensadores dos mistérios de Deus* (1Cor 4, 1). Por isso, confiou aos discípulos a consagração do seu corpo e do seu sangue dizendo: *Fazei isto em memória de mim* (Lc 22, 19); e deu-lhes o poder de perdoar os pecados, segundo se lê: *A quem perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados* (Jo 20, 23); e outorgou-lhes também o ofício de ensinar e batizar, segundo se lê: *Ide, ensinai todos os povos, batizando-os* (Mt 28, 19). Ora, o ministro está para o senhor como o instrumento para o agente principal; pois, como o agente move o instrumento para alguma operação, o ministro também é movido pela ordem do senhor para executar alguma coisa. Ademais, o instrumento deve estar proporcionado ao agente. Por isso, é conveniente aos ministros de Cristo estarem conformados com Cristo. Ora, Cristo sendo Senhor, por sua autoridade e virtude operou a nossa salvação, enquanto Deus e homem. E assim, enquanto homem, suportou a paixão para nossa redenção e, enquanto Deus, sua paixão nos trouxe a salvação. Por esse motivo é conveniente que os ministros de Cristo sejam homens e participem da sua divindade com poder espiritual, como também o instrumento participa da virtude do agente principal. Refere-se o Apóstolo a esse poder dizendo: *O Senhor lhes deu o poder para a edificação, e não para a destruição* (2Cor 13, 10).

3. Porém, não se há de pensar que Cristo deu esse poder aos discípulos para não ser estendido a outros, pois lhes foi dado segundo a palavra do Apóstolo, *para a edificação da Igreja.* Por isso, esse poder deverá ser perpetuado no tempo necessário para a edificação da Igreja. Ora, isso foi necessário acontecer desde a morte de Cristo até o fim dos séculos. E, desse modo, foi conferido o poder espiritual aos discípulos de Cristo para que, mediante eles, chegasse aos outros. Também por esse motivo o Senhor dirigia-se aos discípulos como se estivesse dirigindo aos outros fiéis, como se depreende destes textos: *O que vos digo, digo a todos* (Mc 13, 37); *Eis que estarei convosco até a consumação dos séculos* (Mt 28, 20).

4. Por conseguinte, como esse poder espiritual vem de Cristo e se estende aos ministros da Igreja, e como os efeitos espirituais operados derivam de Cristo e se estendem a nós mediante sinais sensíveis, como se depreende do que acima foi dito (c. LVI), também foi conveniente que esse poder fosse conferido aos homens mediante certos sinais sensíveis. E tais são certas fórmulas verbais e determinadas ações, como sejam, imposição das mãos, unção, entrega do livro ou do cálice, ou coisas semelhantes que pertencem à execução do poder espiritual. Ora, sempre que uma coisa espiritual é entregue mediante um sinal sensível, a isso chama-se *sacramento.* É, pois, manifesto que na colação do poder espiritual realiza-se algum sacramento, que será chamado de *Sacramento da Ordem.*

5. No entanto, pertence à liberalidade divina que, ao

conferir a alguém o poder de realizar alguma coisa, também sejam conferidas as coisas sem as quais a operação não se realiza. Ora, a administração dos sacramentos aos quais se ordena o poder espiritual não se efetua convenientemente sem que a pessoa seja para tal auxiliada pela graça divina. Por isso, como nos demais sacramentos, neste é conferida a graça.

6. Como o poder da Ordem destina-se à distribuição dos sacramentos, e como o sacramento da Eucaristia é, entre os demais sacramentos, o mais nobre, e consumativo, como se depreende do que foi acima dito, é conveniente que o poder da Ordem seja principalmente referido a este sacramento, pois, *cada coisa é denominada pelo seu fim* (II Sobre a alma 4, 415a; Cmt 6, 305).

7. Mas parece ser próprio do mesmo poder conferir alguma perfeição, e preparar a matéria para a sua recepção, como, por exemplo, o fogo que tem a virtude de transferir a sua forma para outro e de dispor a matéria para a recepção da forma. Ora, como o poder da Ordem se estende à realização do sacramento do corpo de Cristo e à sua entrega aos fiéis, é conveniente que esse mesmo poder também se estenda a fazer os fiéis aptos e preparados para receberem este sacramento. E o fiel torna-se apto e preparado para a recepção deste sacramento tornando-se imune ao pecado, pois, de outra maneira, não pode unir-se espiritualmente a Cristo, a quem sacramentalmente se une, ao receber este sacramento. Por isso, é também conveniente que o sacramento da Ordem se estenda à remissão dos pecados pela distribuição dos outros sacramentos que se destinam à remissão dos pecados, quais sejam o Batismo e a Penitência, como se depreende do que foi dito acima (cc. LIX e LXII). Com efeito, como foi dito acima, o Senhor deu aos discípulos, aos quais confiou a consagração do seu corpo, também o poder de perdoar os pecados. Esse poder é significado pelas *chaves,* a respeito das quais Cristo disse a Pedro: *Dar-te-ei as chaves do reino dos céus* (Mt 16, 19). Ora, o céu é aberto ou fechado a cada um quando alguém se submete ao pecado ou é purificado do pecado. Por isso, diz-se que essas *chaves ligam* ou *desligam*, isto é, dos pecados. Aliás, acima (c. LXII) já nos referimos a elas.

pertinet ut cui confertur potestas ad aliquid operandum, conferantur etiam ea sine quibus huiusmodi operatio convenienter exerceri non potest. Administratio autem sacramentorum, ad quae ordinatur spiritualis potestas, convenienter non fit nisi aliquis ad hoc a divina gratia adiuvetur. Et ideo in hoc sacramento confertur gratia: sicut et in aliis sacramentis.

4096. — Quia vero potestas Ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur; inter sacramenta autem nobilissimum et consummativum aliorum est Eucharistiae sacramentum, ut ex dictis patet: oportet quod potestas ordinis consideretur praecipue secundum comparationem ad hoc sacramentum; nam *unumquodque denominatur a fine.*

4097. — Eiusdem autem virtutis esse videtur aliquam perfectionem tribuere, et ad susceptionem illius materiam praeparare: sicut ignis virtutem habet et ut formam suam transfundat in alterum, et ut materiam disponat ad formae susceptionem. Cum igitur potestas Ordinis ad hoc se extendat ut sacramentum corporis Christi conficiat et fidelibus tradat, oportet quod eadem potestas ad hoc se extendat quod fideles aptos reddat et congruos ad huius sacramenti perceptionem. Redditur autem aptus et congruus fidelis ad huius sacramenti perceptionem per hoc quod est a peccato immunis: non enim potest aliter Christo spiritualiter uniri, cui sacramentaliter coniungitur hoc sacramentum percipiendo. Oportet igitur quod potestas Ordinis se extendat ad remissionem peccatorum, per dispensationem illorum sacramentorum quae ordinantur ad peccati remissionem, cuiusmodi sunt Baptismus et Poenitentia, ut ex dictis (capp. 59, 62) patet. Unde, ut dictum est, Dominus discipulis, quibus commisit sui corporis consecrationem, dedit etiam potestatem remittendi peccata. Quae quidem potestas per *claves* intelligitur, de quibus Dominus Petro, MATTH. 16, 19, dixit: *Tibi dabo claves regni caelorum.* Caelum enim unicuique clauditur et aperitur per hoc quod peccato subiacet, vel a peccato purgatur: unde et usus harum clavium dicitur esse *ligare et solvere*, scilicet a peccatis. De quibus quidem clavibus supra (cap. 62) dictum est.

CAPÍTULO LXXV
SOBRE A DISTINÇÃO DAS ORDENS

1. É de se saber que o poder destinado a um efeito principal tem naturalmente subordinado a si os poderes inferiores que o servem. Verifica-se isso nas artes: as artes que dispõem a matéria servem à arte que tem por objeto a forma artificial; e esta serve à arte destinada ao fim da obra de arte. E, ainda, a arte que se destina a um fim mais próximo serve à que se destina ao fim último. Por exemplo: a arte de cortar a madeira serve à de cons-

CAP. LXXV. - DE DISTINCTIONE ORDINUM.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 24, q. 2, a. 1, q.la 1 (= *Suppl.* q. 37, a. 1), q.la 2 (= *ibid.* a. 2).

4098. — CONSIDERANDUM est autem quod potestas quae ordinatur ad aliquem principalem effectum, nata est habere sub se inferiores potestates sibi deservientes. Quod manifeste in artibus apparet: arti enim quae formam artificialem inducit, deserviunt artes quae disponunt materiam; et illa quae formam inducit, deservit arti ad quam pertinet artificiati finis; et ulterius quae ordinatur ad citeriorem finem, deservit illi ad

quam pertinet ultimus finis: sicut ars quae caedit ligna, deservit navifactivae; et haec gubernatoriae; quae iterum deservit oeconomicae, vel militari, aut alicui huiusmodi, secundum quod navigatio ad diversos fines ordinari potest.

4099. — Quia igitur potestas Ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum et fidelibus dispensandum, et ad fideles a peccatis purgandos; oportet esse aliquem principalem ordinem, cuius potestas ad hoc principaliter se extendat, et hic est *ordo sacerdotalis;* alios autem qui eidem serviant aliqualiter materiam disponendo, et hi sunt *ordines ministrantium.* Quia vero sacerdotalis potestas, ut dictum est (cap. praec.), se extendit ad duo, scilicet ad corporis Christi consecrationem, et ad reddendum fideles idoneos per absolutionem a peccatis ad Eucharistiae perceptionem; oportet quod inferiores ordines ei deserviant vel in utroque, vel in altero tantum. Et manifestum est quod tanto aliquis inter inferiores ordines superior est, quanto sacerdotali ordini deservit in pluribus, vel in aliquo digniori.

4100. — Infimi igitur ordines deserviunt sacerdotali ordini solum in populi praeparatione: *Ostiarii* quidem arcendo infideles a coetu fidelium; *Lectores* autem instruendo catechumenos de fidei rudimentis, unde eis Scriptura Veteris Testamenti legenda committitur; *Exorcistae* autem purgando eos qui iam instructi sunt, sed aliqualiter a daemone impediuntur a perceptione sacramentorum.

4101. — Superiores vero ordines sacerdotali deserviunt et in praeparatione populi, et ad consummationem sacramenti.

a) Nam *Acolythi* habent ministerium super vasa non sacra, in quibus sacramenti materia praeparatur: unde eis urceoli in sua ordinatione traduntur.

b) *Subdiaconi* autem habent ministerium super vasa sacra, et super dispositionem materiae nondum consecratae.

c) *Diaconi* autem ulterius habent aliquod ministerium super materiam iam consecratam, prout sanguinem Christi dispensant fidelibus.

d) Et ideo hi tres ordines, scilicet sacerdotum, diaconorum et subdiaconorum, *sacri* dicuntur, quia accipiunt ministerium super aliqua sacra.

e) Deserviunt etiam superiores ordines in praeparatione populi. Unde et diaconibus committitur Evangelica doctrina populo proponenda; subdiaconibus Apostolica; acolythis ut circa utrumque exhibeant quod pertinet ad solemnitatem doctrinae, ut scilicet luminaria deferant, et alia huiusmodi administrent.

truir navios, e esta, à marinha; a marinha, por sua vez, irá servir à economia ou à arte militar ou a outra semelhante, pois a navegação destina-se a muitos fins.

2. Ora, como o poder da Ordem destina-se principalmente à consagração do corpo de Cristo e a dá-lo aos fiéis, como também se destina a perdoar-lhes os pecados, é conveniente haver uma Ordem principal, cujo poder se estenda principalmente a essas finalidades. Ora, esta é justamente a *Ordem sacerdotal.* As outras, que de algum modo a servem, dispondo a matéria, são as *ordens ministeriais.* Como, no entanto, segundo se viu acima (c. prec.), o poder sacerdotal tem dupla finalidade, a saber, a consagração do corpo de Cristo e tornar os fiéis idôneos, pela absolvição, para receberem a Eucaristia, é conveniente que as ordens inferiores sirvam o poder sacerdotal na sua dupla finalidade ou em uma só. E assim uma ordem inferior é tanto maior quanto serve à Ordem sacerdotal em muitas coisas ou na mais digna.

3. As ordens mais inferiores servem à sacerdotal preparando o povo: os *ostiários,* afastando os infiéis da assembléia dos fiéis; os *leitores,* instruindo os catecúmenos sobre os rudimentos da fé, razão por que se lhes recomenda a leitura dos escritos do Velho Testamento; os *exorcistas,* purificando os que já estão instruídos, mas que, às vezes, são impedidos pelo demônio da recepção dos sacramentos.

4. As *ordens superiores* servem à Sacerdotal na preparação do povo e na consumação do sacramento. Assim é que os *acólitos* têm o serviço dos vasos sagrados, nos quais é preparada a matéria sacramental, razão por que, na ordenação, lhes são entregues as galhetas; os *subdiáconos* têm o serviço dos vasos sagrados e da matéria ainda não consagrada; os *diáconos* têm ainda o serviço sobre a matéria já consagrada, enquanto distribuem aos fiéis o sangue de Cristo. Por isso, as três ordens, a dos sacerdotes, a dos diáconos e a dos subdiáconos, são chamadas de *sagradas,* visto servirem a uma coisa sagrada.

As ordens superiores têm ainda o serviço da preparação do povo. Por isso, os diáconos são encarregados de ministrar a doutrina evangélica ao povo, e aos subdiáconos, a doutrina apostólica; aos acólicos dá-se o poder de preparar respeitosamente esses ofícios, no que toca às cerimônias do ensino, como carregar as velas e fazer coisas semelhantes.

CAPÍTULO LXXVI
SOBRE O PODER DOS BISPOS E O SUPREMO ENTRE ELES

1. Como acima foi dito (c. LXXIV), a transmissão de todas as ordens é feita por determinado sacramento e os sacramentos da Igreja são dispensados pelos ministros da Igreja. Por isso, é preciso haver na Igreja um poder de ministério mais elevado que confira o sacramento da Ordem. Esse poder é o poder episcopal. Embora, quanto à consagração do corpo de Cristo ele não exceda o poder sacerdotal, contudo o excede naquilo que é atinente aos fiéis. Ora, o próprio poder sacerdotal deriva do episcopal, e tudo que de árduo se deva fazer em relação ao povo é reservado aos bispos, e também é pela autoridade deles que os sacerdotes podem fazer o que lhes é confiado. Por isso, os sacerdotes, nas suas tarefas, usam de coisas consagradas pelos bispos. Assim é que, por exemplo, na consagração da Eucaristia usam o cálice, o altar e a pala consagrada pelo bispo. Assim, pois, fica demonstrado que o auge do regime do povo fiel pertence à dignidade episcopal.

2. É manifesto que o povo está distribuído pelas dioceses e cidades, mas como só há uma Igreja, também só há um povo cristão. E assim como para determinando povo de uma igreja se requer um bispo, também para todo o povo cristão se requer um bispo que seja a cabeça de toda a Igreja.

3. Além disso, exige a unidade da Igreja que todos os fiéis sejam concordes na fé. Ora, nas coisas da fé, acontece que devem ser solucionadas dúvidas, mas a Igreja se dividiria por causa da diversidade de sentenças, a não ser que seja conservada na unidade pela sentença de um só. Por conseguinte, para a conservação da unidade da Igreja é exigido que um só presida toda a Igreja. Ora, é manifesto que Cristo não desampara a Igreja nas questões necessárias, pois ele a amou, por ela derramou o seu sangue, e também porque incluindo a Sinagoga, o Senhor disse: *Que mais poderia fazer pela minha vinha que não fiz?* (Is 5, 4). Logo, não se deve duvidar que por ordem de Cristo um só preside toda a Igreja.

4. Além disso, não há dúvida alguma de que o regime da Igreja é otimamente ordenado, por ser disposto por aquele por quem *os reis reinam e os juízes distribuem a justiça* (Pr 8, 15). É ótimo o regime político quando o povo é governado por um só, e isto se depreende da finalidade do regime político que é a paz, pois a paz e a união dos súditos é a finalidade da ação dos governantes. Ora, um só consegue melhor a paz do que muitos. Por isso, o regime da Igreja foi disposto de modo que um só presida toda a Igreja.

CAP. LXXVI. - De episcopali potestate: et quod in ea unus sit summus.

Loci congr. - *a*) de Episcopali Potestate: IV *Sent.* dist. 24, q. 3, a. 2, q.la 1 (= *Suppl.* q. 40, a. 4); q.la 2 (*ibid.* a. 5); II-II, q. 184, a. 6 ad 1; q. 185, a. 1; III, q. 67, a. 1 ad 1-2; q. 72, a. 11; q. 82, a. 1 ad 4;
b) de Romano Pontifice et Ecclesia Catholica: IV *Sent.* dist. 24, q. 3, a. 2, q.la 3 (= *Suppl.* q. 40, a. 6); *Matth.* XVI (1385); *Errores Graec.* II, cap. 32-36 (1119-1125); II-II, q. 1, a. 9 ad 1; *ibid.* a. 10; q. 5, a. 3 ad 2; III, q. 72, a. 11 ad 1; *Symb.* art. 9 (971-975), 10 (996).

4102. — Quia vero omnium horum ordinum collatio cum quodam sacramento perficitur, ut dictum est (cap. 74); sacramenta vero Ecclesiae sunt per aliquos ministros Ecclesiae dispensanda: necesse est aliquam superiorem potestatem esse in Ecclesia alicuius altioris ministerii, quae Ordinis sacramentum dispenset. Et haec est episcopalis potestas, quae, etsi quidem quantum ad consecrationem corporis Christi non excedat sacerdotis potestatem; excedit tamen eam in his quae pertinent ad fideles. Nam et ipsa sacerdotalis potestas ab episcopali derivatur; et quicquid arduum circa populum fidelem est agendum episcopis reservatur; quorum auctoritate etiam sacerdotes possunt hoc quod eis agendum committitur. Unde et in his quae sacerdotes agunt, utuntur rebus per episcopum consecratis: ut in Eucharistiae consecratione utuntur consecratis per episcopum calice, altari et pallis. Sic igitur manifestum est quod summa regiminis fidelis populi ad episcopalem pertinet dignitatem.

4103. — Manifestum est autem quod quamvis populi distinguantur per diversas dioeceses et civitates, tamen, sicut est una Ecclesia, ita oportet esse unum populum Christianum. Sicut igitur in uno speciali populo unius ecclesiae requiritur unus episcopus, qui sit totius populi caput; ita in toto populo Christiano requiritur quod unus sit totius Ecclesiae caput.

4104. — Item. Ad unitatem Ecclesiae requiritur quod omnes fideles in fide conveniant. Circa vero ea quae fidei sunt, contingit quaestiones moveri. Per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur. Exigitur igitur ad unitatem Ecclesiae conservandam quod sit unus qui toti Ecclesiae praesit. Manifestum est autem, quod Christus Ecclesiae in necessariis non defecit, quam dilexit, et pro qua sanguinem suum fudit: cum et de Synagoga dicatur per Dominum: *Quid ultra debui facere vineae meae, et non feci?* Isaiae 5, 4. Non est igitur dubitandum quin ex ordinatione Christi unus toti Ecclesiae praesit.

4105. — Adhuc. Nulli dubium esse debet quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum: utpote per eum dispositum *per* quem *Reges regnant et legum conditores iusta decernunt*. Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum: quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi. Manifestum est igitur regimen Ecclesiae sic esse dispositum ut unus toti Ecclesiae praesit.

4106. — Amplius. Ecclesia militans a triumphanti Ecclesia per similitudinem derivatur: unde et IOANNES in *Apocalypsi*, vidit *Ierusalem descendentem de caelo;* et Moysi dictum est quod faceret omnia *secundum exemplar* ei *in monte monstratum*. In triumphanti autem Ecclesia unus praesidet, qui etiam praesidet in toto universo, scilicet Deus: dicitur enim *Apoc.* 21, 3: *Ipsi populus eius erunt, et ipse cum eis erit eorum Deus.* Ergo et in Ecclesia militante unus est qui praesidet universis.

4107. — Hinc est quod OSEAE 1, 11 dicitur: *Congregabuntur filii Iuda et filii Israel pariter, et ponent sibi caput unum.* Et Dominus dicit, IOAN. 10, 16: *Fiet unum ovile et unus pastor.*

4108. — *a*) Si quis autem dicat quod unum caput et unus pastor est Christus, qui est unus unius Ecclesiae sponsus: non sufficienter respondet.

b) Manifestum est enim quod omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit: ipse enim est qui baptizat; ipse qui peccata remittit; ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis, et cuius virtute corpus eius in altari quotidie consecratur: et tamen, quia corporaliter non cum omnibus fidelibus praesentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos praedicta fidelibus dispensaret, ut supra (cap. 74) dictum est. Eadem igitur ratione, quia praesentiam corporalem erat Ecclesiae subtracturus, oportuit ut alicui committeret qui loco sui universalis Ecclesiae gereret curam. Hinc est quod Petro dixit ante ascensionem: *Pasce oves meas*, IOAN. ult.; et ante passionem: *Tu iterum conversus, confirma fratres tuos* LUCAE 22, 32; et ei soli promisit: *Tibi dabo claves regni caelorum*; ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda, ad conservandam Ecclesiae unitatem.

4109. — *a*) Non potest autem dici quod, etsi Petro hanc dignitatem dederit, tamen ad alios non derivatur.

b) Manifestum est enim quod Christus Ecclesiam sic instituit ut esset usque ad finem saeculi duratura: secundum illud ISAIAE 9, 7: *Super solium David, et super regnum eius sedebit, ut confirmet illud et corroboret in iudicio et iustitia, amodo et usque in sempiternum.* Manifestum est igitur quod ita illos qui tunc erant in ministerio constituit, ut eorum potestas derivaretur ad posteros, pro utilitate Ecclesiae, usque ad finem saeculi: praesertim cum ipse dicat, MATTH. ult.: *Ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.*

4110. — Per hoc autem excluditur QUORUNDAM praesumptuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia et subiectione Petri, successorem eius Romanum Pontificem universalis Ecclesiae pastorem non recognoscentes.

5. Além disso, a Igreja militante vem da triunfante e a ela se assemelha. Por isso, diz João: *Vi a Jerusalém vindo do céu* (Ap 21, 2). Foi também dito a Moisés que tudo fizesse *segundo o exemplar que lhe fora mostrado no monte* (Ex 25, 40). Ora, um só Deus preside a Igreja triunfante, ele que também preside todo o universo, pois está escrito: *Eles serão o seu povo e o mesmo Deus estará com eles* (Ap 21, 3). Por isso, também um só preside a Igreja em tudo. Daí Oséias dizer: *Unir-se-ão juntamente os filhos de Judá e de Israel, e estabelecerão uma só cabeça* (Os 1, 11). E disse também o Senhor: *Haverá um só rebanho e um só pastor* (Jo 10, 16).

6. Se alguém, porém, disser que Cristo é a única cabeça e o único pastor, ele que é o único esposo de uma só Igreja, não se expressa suficientemente. É evidente que Cristo perfaz todos os sacramentos da Igreja: ele batiza, ele perdoa os pecados, ele é o verdadeiro sacerdote que se ofereceu no altar da Cruz, em virtude da qual o seu corpo é diariamente consagrado no altar. No entanto, como no futuro não estaria corporalmente presente aos fiéis, escolheu os ministros pelos quais dispensaria os sacramentos àqueles, como vimos acima (c. LXXIV). E assim, pelo mesmo motivo de haver de retirar a sua presença corpórea da Igreja, foi conveniente que confiasse a alguém o governo da Igreja universal e que este a governasse em seu lugar. E foi justamente a isso que se referiu quando, antes da Ascensão, disse a Pedro: *Apascenta as minhas ovelhas* (Jo 21, 17); e antes da Paixão: *Tu, uma vez convertido, confirma os teus irmãos* (Lc 22, 32). E só a Pedro prometeu: *Dar-te-ei as chaves do reino dos céus* (Mt 16, 19). Tudo isso foi dito para mostrar que o poder das chaves deverá ser transferido dele para os outros, para a conservação da unidade da Igreja.

7. Porém, não se pode dizer que, embora tenha dado essa dignidade a Pedro, ela não se estendesse aos outros. Ora, Cristo instituiu a Igreja para que ela dure até os fins dos tempos, segundo se lê: *Sobre o trono de Davi e sobre o seu reino assentar-se-á, para firmá-lo e consolidá-lo no direito e na justiça, desde então e para sempre* (Is 9, 7). Disso se depreende que constituiu ministros seus os que então viviam, para que, em vista da utilidade da Igreja, o poder fosse transmitido aos pósteros até o fim dos séculos, até porque também dissera: *Eis que estarei convosco até a consumação dos séculos* (Mt 28, 20).

8. Pelo exposto acima fica refutado o erro presunçoso de alguns que procuram eximir-se da obediência e da submissão a Pedro, não reconhecendo o Romano Pontífice como sucessor de Pedro e como Pastor da Igreja Universal.

CAPÍTULO LXXVII
OS SACRAMENTOS PODEM SER DISPENSADOS PELOS MAUS MINISTROS

1. Depreende-se, do que foi dito acima, que os ministros da Igreja, quando recebem a Ordem, são instituídos em um certo poder para dispensar os sacramentos aos fiéis.

Com efeito, o que é recebido por consagração permanece para sempre no sujeito receptor, razão por que nenhuma coisa consagrada tem a sua consagração reiterada. Ora, o poder da Ordem permanece para sempre nos ministros da Igreja. Por isso, podem ser dispensados os sacramentos por pecadores e pessoas más, contanto que tenham recebido a ordem.

2. Além disso, nenhuma coisa atua naquilo que lhe excede a capacidade, a não ser que tenha recebido de outra coisa o poder para tal. E isso é verificado tanto nas coisas naturais como nas sociais. Por exemplo: a água não aquece se não receber a força calorífica do fogo; um cidadão qualquer não pode coagir os outros, se o rei não lhe tiver dado esse poder. Ora, o que se efetua nos sacramentos excede a faculdade humana, como se depreende do que acima foi dito (c. LXXIV). Logo, uma pessoa, por melhor que seja, não pode dispensar os sacramentos, se não recebeu o poder de dispensá-los. Ora, a bondade opõe-se à malícia humana e ao pecado. Logo, nem o pecado de quem recebeu o poder da Ordem impedi-lo-á de, ao menos, dispensar os sacramentos.

3. Além disso, o homem é dito bom ou mau segundo a sua virtude ou o seu vício, que são hábitos. Ora, o hábito diferencia-se da potência, pois a potência nos torna capazes de fazer alguma coisa, e o hábito não nos capacita ou incapacita para a ação, mas nos torna hábeis ou inábeis para fazermos aquilo de que somos capazes de fazer bem ou mal. Por conseguinte, o hábito não nos dá nem nos tira poder algum, mas, por ele, temos a faculdade de fazer uma coisa bem ou mal. Por isso, não é por ser alguém bom ou mau que é capaz de dispensar os sacramentos, mas será idôneo ou não idôneo para dispensá-los bem.

4. Além disso, o que opera em virtude de outra coisa não assemelha o paciente a si, mas ao agente principal, pois, por exemplo, uma casa não se assemelha aos instrumentos usados pelo arquiteto, mas à arte dele. Ora, os ministros da Igreja, quando dispensam os sacramentos, não operam com virtude própria, mas pela virtude de Cristo, de quem disse João: *Ele é que batiza* (Jo 1, 33). Por isso, também os ministros de Cristo operam como instrumentos, pois um ministro é *como um instrumento animado* (I Política 4, 1253b; Cmt 2, 52). Logo, a malícia dos ministros não impede os fiéis de receberem a salvação pelos sacramentos.

5. Além disso um homem não pode julgar a bondade e a maldade de um outro homem. Isso pertence só a Deus que perscruta os corações. Ora, se a malícia do ministro pudesse impedir o efeito do sacramento, o homem não teria garantia certa na sua salvação, nem a sua

CAP. LXXVII. - QUOD PER MALOS MINISTROS SACRAMENTA DISPENSARI POSSUNT.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 5, q. 2, a. 2; dist. 7, q. 3, a. 1, q.la 1 ad 2; dist. 24, q. 1, a. 1, q.la 1 ad 3 (= *Suppl.* q. 34, a. 1 ad 3); *Verit.* q. 29, a. 5 ad 3; *Forma*, cap. 3 (697); *Hebr.* VII, lect. 2 (343); III, q. 64, a, 5; *Symb.* art. 10 (994b).

4111. — Ex his quae praemissa sunt manifestum est quod ministri Ecclesiae potentiam quandam in Ordinis susceptione divinitus suscipiunt ad sacramenta fidelibus dispensanda.

4112. — Quod autem alicui rei per consecrationem acquiritur, perpetuo in eo manet: unde nihil consecratum iterato consecratur. Potestas igitur Ordinis perpetuo in ministris Ecclesiae manet. Non ergo tollitur per peccatum. Possunt ergo etiam a peccatoribus, et malis, dummodo Ordinem habeant, ecclesiastica sacramenta conferri.

4113. — Item. Nihil potest in id quod eius facultatem excedit nisi accepta aliunde potestate. Quod tam in naturalibus quam in civilibus patet: non enim aqua calefacere potest nisi accipiat virtutem calefaciendi ab igne; neque balivus cives coercere potest nisi accepta potestate a rege. Ea autem quae in sacramentis aguntur, facultatem humanam excedunt, ut ex praemissis (cap. 74) patet. Ergo nullus potest sacramenta dispensare, quantumcumque sit bonus, nisi potestatem accipiat dispensandi. Bonitati autem hominis malitia opponitur et peccatum. Ergo nec per peccatum ille qui potestatem accepit, impeditur quo minus sacramenta dispensare possit.

4114. — Adhuc. Homo dicitur bonus vel malus secundum virtutem vel vitium, quae sunt habitus quidam. Habitus autem a potentia in hoc differt quod per potentiam sumus potentes aliquid facere: per habitum autem non reddimur potentes vel impotentes ad aliquid faciendum, sed habiles vel inhabiles ad id quod possumus bene vel male agendum. Per habitum igitur neque datur neque tollitur nobis aliquid posse: sed hoc per habitum acquirimus, ut bene vel male aliquid agamus. Non igitur ex hoc quod aliquis est bonus vel malus, est potens vel impotens ad dispensandum sacramenta, sed idoneus vel non idoneus ad bene dispensandum.

4115. — Amplius. Quod agit in virtute alterius, non assimilat sibi patiens, sed principali agenti: non enim domus assimilatur instrumentis quibus artifex utitur, sed arti ipsius. Ministri autem Ecclesiae in sacramentis non agunt in virtute propria, sed in virtute Christi, de quo dicitur IOAN. 1, 33: *Hic est qui baptizat.* Unde et sicut instrumentum ministri agere dicuntur: minister enim est sicut *instrumentum animatum*. Non igitur malitia ministrorum impedit quin fideles salutem per sacramenta consequantur a Christo.

4116. — Praeterea. De bonitate vel malitia alterius hominis homo iudicare non potest: hoc enim solius Dei est, qui occulta cordis rimatur. Si igitur malitia ministri impedire posset sacramenti effectum, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute, nec conscientia eius remaneret libera a peccato

Inconveniens etiam videtur quod spem suae salutis in bonitate puri hominis quis ponat: dicitur enim IEREM. 17, 5: *Maledictus homo qui confidit in homine.* Si autem homo salutem consequi per sacramenta non speraret nisi a bono ministro dispensata, videretur spem suae salutis aliqualiter in homine ponere. Ut ergo spem nostrae salutis in Christo ponamus, qui est Deus et homo, confitendum est quod sacramenta sunt salutaria ex virtute Christi, sive per bonos sive per malos ministros dispensentur.

4117. — Hoc etiam apparet per hoc quod Dominus etiam malis praelatis obedire docet, quorum tamen non sunt opera imitanda: dici enim MATTHAEUS 23: 2 *Super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisaei.* 3 Quae *ergo dixerint vobis, servate et facite; secundum* autem *opera eorum nolite facere.* Multo autem magis obediendum est aliquibus propter hoc quod suscipiunt ministerium a Christo, quam propter cathedram Moysi. Est ergo etiam malis ministris obediendum. Quod non esset nisi in eis Ordinis potestas maneret, propter quam eis obeditur. Habent ergo potestatem dispensandi sacramenta etiam mali.

4118. — Per hoc autem excluditur QUORUNDAM error dicentium quod omnes boni possunt sacramenta ministrare, et nulli mali.

consciência seria libertada do pecado. E ainda não é conveniente pôr a esperança da própria salvação na bondade de um simples homem, porque está dito: *Maldito o homem que confia no homem* (Jr 17, 5). Ora, se o homem só esperasse a salvação dos sacramentos, quando eles fossem dispensados por bons ministros, de certo modo parece estar pondo essa esperança no homem. Logo, para que se ponha a esperança da nossa salvação em Cristo, que é Deus e homem, deve-se confessar que os sacramentos são salvadores em virtude de Cristo, sejam eles dispensados por bons ou maus ministros.

6. Chega-se também a essa conclusão considerando-se que o Senhor disse que se deve obedecer também aos maus prelados, cujas ações, no entanto, não devem ser imitadas, segundo se lê: *Sobre a cátedra de Moisés sentaram-se os escribas e os fariseus. O que eles vos disserem, obedecei e fazei; mas não imiteis as suas ações* (Mt 23, 2). Ora, muito mais se deve obedecer a alguém que tenha recebido de Cristo o ministério, do que por causa da cátedra de Moisés. Logo, também os maus ministros devem ser obedecidos, o que não poderia ser feito se neles não permanecesse o sacramento da Ordem, pois é por causa deste que eles são obedecidos. Logo, até os maus ministros têm poder de dispensar os sacramentos.

7. Pelo exposto acima refuta-se o erro dos que dizem que todos os bons ministros podem dispensar os sacramentos, mas não os maus.

CAP. LXXVIII. - DE SACRAMENTO MATRIMONII.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 1 (= *Suppl.* q. 41, a. 1); q. 2, a. 1 (*ibid.* q. 42, a. 1); *Decret.*[1] (1186); *Art.* (627, 628); *supra* (2947-2992).

4119. — QUAMVIS autem homines per sacramenta restaurentur ad gratiam, non tamen mox restaurantur ad immortalitatem: cuius rationem supra (cap. 55), ostendimus. Quaecumque autem corruptibilia sunt, perpetuari non possunt nisi per generationem. Quia igitur populum fidelium perpetuari oportebat usque ad mundi finem, necessarium fuit hoc per generationem fieri, per quam etiam humana species perpetuatur.

4120. — *a*) Considerandum est autem quod, quando aliquid ad diversos fines ordinatur, indiget habere diversa dirigentia in finem: quia finis est proportionatus agenti. Generatio autem humana ordinatur ad multa: scilicet ad perpetuitatem speciei; et ad perpetuitatem alicuius boni politici, puta ad perpetuitatem populi in aliqua civitate; ordinatur etiam ad perpetuitatem Ecclesiae, quae in fidelium collectione consistit. Unde oportet quod huiusmodi generatio a diversis dirigatur.

b) Inquantum igitur ordinatur ad bonum naturae, quod est perpetuitas speciei, dirigitur in finem a natura inclinante in hunc finem: et sic dicitur esse naturae officium.

CAPÍTULO LXXVIII
SOBRE O SACRAMENTO DO MATRIMÔNIO

1. Embora os homens sejam restaurados na graça pelos sacramentos, não são imediatamente restaurados na imortalidade, como acima foi demonstrado (c.LV). Ora, a coisa corruptível não pode ser perpetuada senão pela geração. Com efeito, como foi conveniente ser o povo fiel perpetuado até o fim do mundo, foi necessário que isso fosse realizado por meio da geração, segundo a qual a espécie humana é perpetuada.

2. É de se considerar que, quando uma coisa se ordena para fins diversos, necessita de dirigentes diversos para os mesmos, porque o fim é proporcionado ao agente. Ora, a geração humana tem muitas finalidades: a perpetuidade da espécie, a conservação de algum bem social, como é a conservação de um povo em uma cidade. É também sua finalidade a perpetuidade da Igreja, que consiste na congregação dos fiéis. Por isso, a geração deve ser dirigida por agentes diversos.

Enquanto tem por finalidade o bem natural, que consiste na perpetuidade da espécie, a própria natureza a dirige para o fim a que está destinada. E, assim, chama-se ofício natural. Enquanto tem por finalidade o

bem político, fica submetida à lei civil. Enquanto tem por finalidade o bem da Igreja, está sujeita ao governo eclesiástico. Ora, o que é dispensado ao povo pelos ministros da Igreja chama-se sacramento. Por isso, o matrimônio, enquanto consiste na união de homem e mulher destinada à geração e educação da prole para o culto de Deus e para os sacramentos, é um sacramento da Igreja. Por isso, é dada uma bênção aos nubentes por parte dos ministros da Igreja.

4. E assim como nos demais sacramentos algo espiritual é significado por atos exteriores, também neste sacramento a união de homem e mulher é figura da união de Cristo com a Igreja, segundo a palavra do Apóstolo: *Este sacramento é grande, eu afirmo: em Cristo e na Igreja* (Ef 5, 32).

5. Como os sacramentos efetuam o que significam, deve-se crer que neste sacramento é conferida a graça aos nubentes, que os faz participantes da união de Cristo com a Igreja. E isso é muito necessário, pois, ao procurarem coisas carnais e terrenas, não se desligam de Cristo e da Igreja.

6. Como pela união do homem com a mulher é significada a união de Cristo com a Igreja, é necessário que nele o sinal também corresponda ao assinalado. Ora, união de Cristo com a Igreja é de um com uma e para sempre, pois há uma só Igreja, conforme se lê nos Cânticos: *Uma só é a minha pomba, a minha perfeita* (Ct 6, 8). Ademais, Cristo jamais separar-se-á da Igreja, como se lê no Evangelho: *Eis que estarei convosco até a consumação dos séculos* (Mt 28, 24), e, mais tarde, foi dito pelo Apóstolo: *Estaremos sempre com o Senhor* (1Ts 4, 17). Por isso, é necessário que o matrimônio, enquanto sacramento da Igreja, seja indivisível de um com uma. E nisto consiste a fidelidade à qual mutuamente se obrigam marido e mulher.

7. Por conseguinte, enquanto sacramento da Igreja, três são os bens do matrimônio: a *prole,* enquanto deve ser recebida para o culto de Deus e para a educação; a *fidelidade,* enquanto o homem se compromete com uma só mulher; o *sacramento,* enquanto a união matrimonial é indivisível, por ser sacramento da união de Cristo com a Igreja.

8. As outras questões que deveriam ser consideradas aqui, no matrimônio, já delas tratamos acima (1. III, cc. CXXII ss.).

c) Inquantum vero ordinatur ad bonum politicum, subiacet ordinationi civilis legis.

d) Inquantum igitur ordinatur ad bonum Ecclesiae, oportet quod subiaceat regimini ecclesiastico. Ea autem quae populo per ministros Ecclesiae dispensantur, sacramenta dicuntur. Matrimonium igitur secundum quod consistit in coniunctione maris et feminae intendentium prolem ad cultum Dei generare et educare est Ecclesiae sacramentum: unde et quaedam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiae adhibetur.

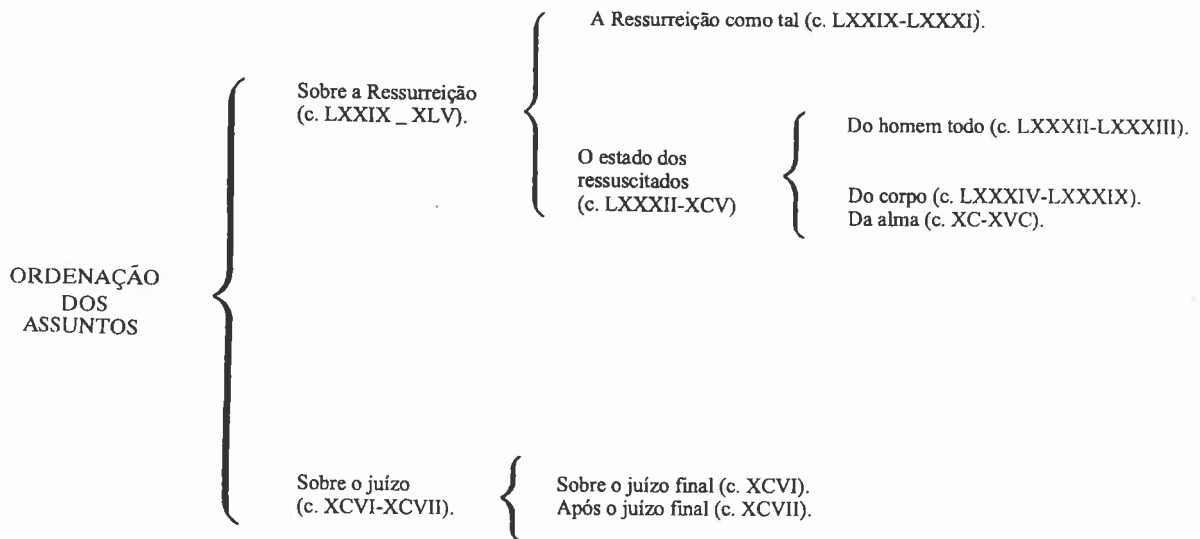
4121. — Et sicut in aliis sacramentis per ea quae exterius aguntur, spirituale aliquid figuratur; sic et in hoc sacramento per coniunctionem maris et feminae coniunctio Christi et Ecclesiae figuratur: secundum illud Apostoli, *ad Ephes.* 5, 32: *Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et Ecclesia.*

4122. — Et quia sacramenta efficiunt quod figurant, credendum est quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur, per quam ad unionem Christi et Ecclesiae pertineant: quod eis maxime necessarium est, ut sic carnalibus et terrenis intendant quod a Christo et Ecclesia non disiungantur.

4123. — Quia igitur per coniunctionem maris et feminae Christi et Ecclesiae coniunctio designatur, oportet quod figura significato respondeat. Coniunctio autem Christi et Ecclesiae est unius ad unam perpetuo habendam: est enim una Ecclesia, secundum illud *Cant.* 6, 8: *Una est columba mea, perfecta mea;* nec unquam Christus a sua Ecclesia separabitur, dicit enim ipse Matth. ult.: *Ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi;* et ulterius: *semper cum Domino erimus,* ut dicitur I *ad Thess.* 4, 17. Necesse est igitur quod matrimonium, secundum quod est Ecclesiae sacramentum, sit unius ad unam indivisibiliter habendam. Et hoc pertinet ad fidem, qua sibi invicem vir et uxor obligantur.

4124. — Sic igitur tria sunt bona matrimonii, secundum quod est Ecclesiae sacramentum (cf. supra): scilicet *proles,* ad cultum Dei suscipienda et educanda; *fides,* prout unus vir uni uxori obligatur; et *sacramentum,* secundum quod indivisibilitatem habet matrimonialis coniunctio, inquantum est coniunctionis Christi et Ecclesiae sacramentum.

4125. — Cetera autem quae in matrimonio consideranda sunt, supra in tertio libro pertractavimus (cap. 122 sqq.).

Terceira parte
AS VERDADES SOBRENATURAIS SOBRE A VIDA FUTURA

CAP. LXXIX. - QUOD PER CHRISTUM RESURRECTIO CORPORUM SIT FUTURA.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 43, a. 1, q.la 1 (= *Suppl.* q. 75, a. 1), q.la 3 (= *ibid.* a. 3); *ibid.* a. 2, q.la 1 (= *Suppl.* q. 76, a. 1); dist. 44, q. 1, a. 1, q.la 1 (= *ibid.* q. 79, a. 1), q.la 2 (= *ibid.* a. 2); *Ioan.* V, lect. 5 (790-791); I *Cor.* 15, lect. 2 (913); *Nom.* VI, lect. 2 (689-690); *Art.* (603); I-II, q. 4, aa. 5-6; III, q. 56, aa. 1-2; *Symb.* art. 11 (999-1009); *Comp.* cap. 151-154 (300-302, 303, 304-305, 306-310).

4126. — QUIA vero supra (capp. 54, 50) ostensum est quod per Christum liberati sumus ab his quae per peccatum primi hominis incurrimus; peccante autem primo homine, non solum in nos peccatum derivatum est, sed etiam mors, quae est poena peccati, secundum illud APOSTOLI, *ad Rom.* 5, 12: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors:* necessarium est quod per Christum ab utroque liberemur, et a culpa scilicet et a morte. Unde ibidem dicit APOSTOLUS: 17 *Si* in *unius delicto mors regnavit per unum, multo magis accipientes abundantiam donationis et iustitiae, in* vitam *regnabunt per unum Iesum Christum.*

4127. — Ut igitur utrumque nobis in seipso demonstraret, et mori et resurgere voluit: mori quidem voluit ut nos a peccato purgaret, unde APOSTOLUS dicit, *Hebr.* 9, 27: *Quemadmodum statutum est hominibus semel mori, sic et Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata*; resurgere autem voluit ut nos a morte liberaret unde APOSTOLUS, I *Cor.* 15: 20 *Christus resurrexit a mortuis, primitiae dormientium.* 21 *Quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum.*

CAPÍTULO LXXIX
A RESSURREIÇÃO DOS CORPOS SERÁ EFETUADA POR CRISTO

1. Como acima foi demonstrado (cc. LVLIV), fomos por Cristo libertados do que recebemos do pecado do primeiro homem, porque, tendo pecado o primeiro homem, não só este pecado se estendeu a nós, como também a sua pena, que é a morte. Por isso, diz o Apóstolo: *Por um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte* (Rm 5, 12). É, pois, necessário que sejamos de ambos libertados por Cristo, a saber, da culpa e da morte, donde ainda afirmar o Apóstolo: *Se pelo pecado de um só a morte entrou no mundo, muito mais os que recebem a abundância da graça e do dom da justiça reinarão na vida por obra de um só, Jesus Cristo* (Rm 5, 17).

2. E foi para mostrar a nós ambas essas coisas que Cristo quis morrer e ressurgir. Quis morrer, para nos limpar do pecado, segundo diz o Apóstolo: *Como foi determinado que os homens morressem uma só vez, por isso também Cristo ofereceu-se uma só vez para tirar o pecado de muitos* (Hb 9, 27). Quis ressurgir para nos livrar da morte, segundo afirma o mesmo Apóstolo: *Cristo ressurgiu dos mortos como primícia dos que morreram, porque a morte veio pelo homem e, pelo homem, também a ressurreição dos mortos* (1Cor 15, 20-21).

3. Recebemos o efeito da morte de Cristo nos sacramentos, no tocante à remissão da culpa, pois acima já foi demonstrado (cc. LVI e LVII) que os sacramentos operam em virtude da paixão de Cristo.

O efeito da ressurreição de Cristo recebemos pela libertação da morte no fim dos tempos, quando todos ressurgem pela virtude de Cristo. Por isso, diz o Apóstolo: *Se foi ensinado que Cristo resssurgiu dos mortos, como alguns entre vós afirmam que não há ressurreição dos mortos? Se não há ressurreição dos mortos, nem Cristo ressurgiu. Se Cristo não ressurgiu, é vã a nossa pregação, como também o é a vossa fé* (1Cor 15, 12-14). Logo, é necessário acreditar como verdade de fé que haverá uma ressurreição dos mortos.

4. Porém alguns, entendendo perversamente, não crêem na futura ressurreição dos corpos, pois pensam que os textos da Escritura sobre a ressurreição dos mortos devam ser interpretados em sentido espiritual, isto é, enquanto se é libertado pela graça da morte do pecado.

5. Mas esse erro já foi reprovado pelo próprio Apóstolo. Escreve ele, com efeito, a Timóteo: *Evita as conversas profanas e vãs, pois concorrem grandemente para a impiedade, e palavras deles são como a grangrena. A estes pertencem Himeneu e Fileto, que se desviaram da verdadeira fé, pois dizem que a ressurreição já aconteceu* (2Tm 2, 16). Ora, tal interpretação só poderia referir-se à ressurreição espiritual. Logo, é contra a verdade da fé afirmar que só há ressurreição espiritual e que não há ressurreição dos corpos.

6. Além disso, do texto acima citado da Carta aos Coríntios (1Cor 15) depreende-se que as suas palavras devem ser entendidas como se referindo à ressurreição dos corpos. Assim é que na seqüência escreve: *É semeado em corpo animal, ressurge em corpo espiritual* (1Cor 15, 44), pois aí refere-se claramente à ressurreição corpórea, e ainda escreve mais adiante: *É necessário que o corruptível se revista da incorrupção, e este mortal, da imortalidade* (1Cor 15, 53). Ora, o mortal e corruptível de que trata é o corpo. Logo, é o corpo que ressurge.

7. Além disso, o Senhor prometeu as duas ressurreições, quando disse: *Em verdade, eu vos digo que chegará a hora, e já chegou, em que todos os que estão nos sepulcros ouvirão a voz do Filho de Deus, e os que a ouvirem, viverão* (Jo 5, 25). Parece que o Senhor aqui se refere à ressurreição espiritual que já se iniciava, enquanto alguns se uniam ao Senhor pela fé. No entanto, após, fala da ressurreição dos corpos, quando diz: *Virá a hora em que todos que estão no sepulcro ouvirão a voz do Filho de Deus* (Jo 5, 28). Ora, é evidente que as almas não estarão no sepulcro. Logo, o texto refere-se à ressurreição dos corpos.

Aliás, Jó já havia claramente falado da ressurreição dos corpos, ao dizer: *Sei que o meu redentor vive, e no último dia ressuscitarei da terra, e novamente serei revestido da pele, e na minha carne verei a Deus* (Jó 19, 25).

8. Suposto o que acima está dito, uma razão evidente virá sufragar a verdade da futura ressurreição da carne. Com efeito, acima foi demonstrado (l. II, c. LXXIX), que as almas humanas são imortais, permanecendo, de-

4128. — Effectum igitur mortis Christi in sacramentis consequimur quantum ad remissionem culpae: dictum est enim supra (capp. 56, 57, init.) quod sacramenta in virtute passionis Christi operantur.

4129. — Effectum autem resurrectionis Christi quantum ad liberationem a morte in fine saeculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus. Unde dicit APOSTOLUS, I *Cor.* 15: 12 *Si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est?* 13 *Si autem resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexit,* 14 *Si autem Christus non resurrexit, inanis est praedicatio nostra, inanis est et fides* nostra. Est igitur de necessitate fidei credere resurrectionem mortuorum futuram.

4130. — QUIDAM vero hoc perverse intelligentes, resurrectionem corporum futuram non credunt: sed quod de resurrectione legitur in scripturis, ad spiritualem resurrectionem referre conantur, secundum quod aliqui a morte peccati resurgunt per gratiam.

4131. — Hic autem error ab ipso APOSTOLO reprobatur. Dicit enim II TIM. 2: 16 *Profana et vaniloquia devita, multum enim proficiunt ad impietatem,* 17 *et sermo eorum ut cancer serpit: ex quibus est Hymenaeus et Philetus,* 18 *qui a veritate fidei exciderunt, dicentes resurrectionem iam factam esse*: quod non poterat intelligi nisi de resurrectione spirituali. Est ergo contra veritatem fidei ponere resurrectionem spiritualem, et negare corporalem.

4132. — Praeterea. Manifestum est ex his quae APOSTOLUS Corinthiis dicit, quod praemissa verba de resurrectione corporali sunt intelligenda. Nam post pauca subdit: 44 *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale,* ubi manifeste corporis resurrectionem tangit; et postmodum subdit: 53 *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.* Hoc autem corruptibile et mortale est corpus. Corpus igitur est quod resurget.

4133. — Adhuc. Dominus, IOAN. 5, 25, utramque resurrectionem promittit. Dicit enim: *Amen, amen dico vobis, quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem filii Dei, et qui audierint, vivent:* quod ad resurrectionem spiritualem animarum pertinere videtur, quae tunc iam fieri incipiebat, dum aliqui per fidem Christo adhaerebant. Sed postmodum corporalem resurrectionem exprimit dicens: 28 *Venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt audient vocem Filii Dei.* Manifestum est enim quod animae in monumentis non sunt, sed corpora. Praedicitur ergo hic corporum resurrectio.

4134. — Expresse etiam corporum resurrectio praenuntiatur a Iob. Dicitur enim IOB 19, 25: *Scio quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursus circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum.*

4135. — Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur, suppositis his quae in superioribus sunt ostensa. Ostensum est enim in Secundo

(cap. 79) animas hominum immortales esse. Remanent igitur post corpora a corporibus absolutae. Manifestum est etiam ex his quae in Secundo (capp. 83, 68) dicta sunt, quod anima corpori naturaliter unitur: est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato coniungi: quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram.

4136. — Adhuc. Ostensum est supra, in Tertio (capp. 25, 2), naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem ultima est felicis perfectio. Cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur: omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens: anima enim naturaliter est pars humanae naturae. Non igitur potest homo ultimam felicitatem consequi nisi anima iterato corpori coniungatur: praesertim cum ostensum sit (*lib.* III, cap. 48) quod in hac vita homo non potest ad felicitatem ultimam pervenire.

4137. — Item. Sicut in Tertio (cap. 140) ostensum est, ex divina providentia peccantibus poena debetur, et bene agentibus praemium. In hac autem vita homines ex anima et corpore compositi peccant vel recte agunt. Debetur igitur hominibus et secundum animam et secundum corpus praemium vel poena. Manifestum est autem quod in hac vita praemium ultimae felicitatis consequi non possunt, ex his quae in Tertio (cap. 48) ostensa sunt. Multoties etiam peccata in hac vita non puniuntur: quinimmo, ut dicitur Iob 21, 7: Hic *impii vivunt, confortati sunt, sublimatique divitiis*. Necessarium est igitur ponere iteratam animae ad corpus coniunctionem, ut homo in corpore et anima praemiari et puniri possit.

pois dos corpos, libertadas dos corpos. Depreende-se também do que no mesmo livro está escrito (l. II, cc. LXXXIII e LXXXVIII) que a alma se une naturalmente ao corpo, pois é essencialmente forma do corpo. Por conseguinte, é contrário à natureza da alma estar fora do corpo. Ora, nada do que é contra a natureza pode perpetuar-se. Logo, as almas não ficarão para sempre sem os corpos. Por conseguinte, permanecendo elas para sempre, devem unir-se novamente aos corpos. E nisto consiste a ressurreição. Por isso, parece que a imortalidade da alma exige a futura ressurreição dos corpos.

9. Além disso, foi acima demonstrado (l. III, c. XXV, 2), que é natural ao homem o desejo de buscar a felicidade. Ora, a felicidade última consiste na perfeição de quem é feliz. Por isso, a quem falte algo da perfeição, ainda não possui a felicidade perfeita, porque o seu desejo ainda não está plenamente satisfeito, e tudo que está imperfeito deseja naturalmente possuir a perfeição. Ora, separada do corpo, a alma está de certo modo imperfeita, como também é imperfeita a parte fora do seu todo, e a alma é naturalmente parte da natureza humana. Por isso, o homem não pode conseguir a última felicidade senão quando de novo se unir ao corpo, sobretudo porque, como foi acima demonstrado (l. III, c. XLVIII), o homem nesta vida não pode alcançar a felicidade última.

10. Além disso, como acima foi demonstrado (l. III, c. CXL), a providência divina exige penas para os pecadores e dá prêmios aos que agem bem. Ora, nesta vida, na qual os homens são compostos de alma e corpo, eles pecam ou agem bem. Por isso, lhes é devido, segundo a alma ou segundo o corpo, o prêmio ou castigo. Ora, sabemos que nesta vida o homem não pode conseguir o prêmio da felicidade última, como se depreende do que acima foi dito (l. III, c. XLVIII). Além disso, os pecados muitas vezes não são punidos nesta vida, mas antes, como diz Jó: *Aqui os maus vivem reforçados e elevados pelas riquezas* (Jó 21, 7). Logo, é necessário ser admitida a segunda união da alma com o corpo, para que o homem seja premiado e punido na alma e no corpo.

CAP. LXXX. - Obiectiones contra resurrectionem.

Loci congr. - IV *Sent.* dist. 43, a. 1, q.la 2, arg. 3-5 (= *Suppl.* q. 75, a. 2 arg. 3-5); *ibid.* q.la 3 sed contra 2 (= *ibid.* a. 3 sed contra 2); *ibid.* dist. 44, q. 1, a. 1, q.la 1 arg. 2-4 (= *ibid.* q. 79, a. 1 arg. 2-4); *ibid.* q.la 2 arg. 1-3 (= *ibid.* a. 2 arg. 1-3); *ibid.* a. 2, q.la 2 arg. 1, 3 (= *ibid.* q. 80, a. 2 arg. 1, 3); *ibid.* q.la 4 arg. 3, 4 (= *ibid.* q. 80, a. 4 arg. 3, 4); *ibid.* q.la 5 arg. 1, 3, sed contra 1, 2 (= *ibid.* a. 5 arg. 1, 3, sed contra 1, 2); *ibid.* a. 3, q.la 2 arg. 3 (= *ibid.* q. 81, a. 2 arg. 3); I *Cor.* XV, lect. 9 (1015a); *Comp.* cap. 161 (322).

4138. — Sunt autem quaedam quae resurrectionis fidem impugnare videntur.

4139. — In nullo enim naturalium rerum invenitur id quod corruptum est idem numero redire in esse: sicut nec ab aliqua privatione ad habitum videtur posse rediri.

CAPÍTULO LXXX
OBJEÇÕES CONTRA A RESSURREIÇÃO

1. No entanto, algumas objeções são apresentadas que parecem contradizer a fé na ressurreição.

Com efeito, em nenhuma coisa natural acontece que o que foi corrompido volte a ter o mesmo ser, como também parece que de uma privação não se pode recu-

perar o que antes foi possuído. E como o que se corrompe não pode numericamente voltar ao que era, a natureza cuida que as coisas que se corrompem tenham a sua espécie conservada pela geração. Ora, como os homens se corrompem pela morte, e o corpo humano se reduz aos primeiros elementos, não parece que o homem seja reposto na vida numericamente o mesmo.

Et ideo, quia quae corrumpuntur eadem numero iterari non possunt, natura intendit ut id quod corrumpitur idem specie per generationem conservetur. Cum igitur homines per mortem corrumpantur, ipsumque corpus hominis usque ad prima elementa resolvatur: non videtur quod idem numero homo possit reparari ad vitam.

2. Além disso, é impossível ser numericamente uma a coisa cujos princípios essenciais não podem também ser numericamente idênticos, pois, variado o princípio essencial, varia a essência da coisa, segundo a qual a coisa, tal como é, é e é una. Ora, o que voltou de todo para o nada, não pode ser reassumido numericamente o mesmo, pois haveria neste caso mais uma criação da coisa do que seu reaparecimento. Com efeito, pela morte vemos que muitos princípios essenciais do homem voltam ao nada. Primeiramente, a sua corporeidade e a sua forma mista, porque o corpo visivelmente se decompõe; depois, a parte sensitiva e nutritiva da alma, que não podem existir sem os órgãos corpóreos; por fim, parece voltar ao nada a própria humanidade, que é a forma do todo, já que a alma se separou do corpo. Logo, parece ser impossível que o homem ressurja numericamente o mesmo.

4140. — Item. Impossibile est esse idem numero cuius aliquod essentialium principiorum idem numero esse non potest: nam essentiali principio variato, variatur essentia rei, per quam res, sicut est, ita et una est. Quod autem omnino redit in nihilum, idem numero resumi non potest: potius enim erit novae rei creatio quam eiusdem reparatio. Videntur autem plura principiorum essentialium hominis per eius mortem in nihilum redire. Et primo quidem ipsa corporeitas, et forma mixtionis: cum corpus manifeste dissolvatur. Deinde pars animae sensitivae et nutritiva, quae sine corporeis organis esse non possunt. Ulterius autem in nihilum videtur redire ipsa humanitas, quae dicitur esse forma totius, anima a corpore separata. Impossibile igitur videtur quod homo idem numero resurgat.

3. Além disso, o que não é contínuo se apresenta como não sendo numericamente uma só coisa. E isto verifica-se não só nas extensões e movimentos, como também nas qualidades e formas. Assim, por exemplo, se alguém possui saúde, depois adoece e posteriormente recupera a saúde, a saúde não lhe volta numericamente a mesma. Ora, é evidente que pela morte é tirado o ser do homem, porque a corrupção é a mudança do ser para o não-ser. Logo, é impossível que o ser do homem volte numericamente o mesmo. Nem o homem será numericamente o mesmo, porque as coisas numericamente idênticas são idênticas também quanto ao ser.

4141. — Adhuc. Quod non est continuum, idem numero esse non videtur. Quod quidem non solum in magnitudinibus et motibus manifestum est, sed etiam in qualitatibus et formis: si enim post sanitatem aliquis infirmatus, iterato sanetur, non redibit eadem sanitas numero. Manifestum est autem quod per mortem esse hominis aufertur: cum corruptio sit mutatio de esse in non esse. Impossibile est igitur quod esse hominis idem numero reiteretur. Neque igitur erit idem homo numero: quae enim sunt eadem numero, secundum esse sunt idem.

4. Além disso, se volta para a vida o mesmo corpo do homem, pelo mesmo motivo tudo que estava no corpo humano lhe será restituído. Mas disso muito grande inconveniência resultaria, não somente por causa dos cabelos, unhas e pelos, que freqüentemente são cortados, como também por causa das outras partes do corpo, que ocultamente se destroem devido ao calor natural, coisas essas que , se forem restituídas ao homem, dariam a ele um tamanho desproporciional. Por isso, não parece que o homem ressurja depois da morte.

4142. — Amplius. Si idem hominis corpus reparatur ad vitam, pari ratione oportet quod quicquid in corpore hominis fuit, eidem restituatur. Ad hoc autem maxima indecentia sequitur: non solum propter capillos et ungues et pilos, qui manifeste quotidiana praecisione tolluntur; sed etiam propter alias partes corporis, quae occulte per actionem naturalis caloris resolvuntur; quae omnia si restituantur homini resurgenti, indecens magnitudo consurget. Non videtur igitur quod homo sit post mortem resurrecturus.

5. Além disso, acontece algumas vezes que os homens se alimentam de carne humana, e só com este alimento se nutrem e, assim nutridos, geram filhos. Por conseguinte, a mesma carne estará em diversos homens. Ora, não é possível que ela ressurja nesses muitos homens. Além disso, a ressurreição não pareceria ser universal e íntegra se a cada um não fosse restituído o que aqui possuiu. Logo, parece ser impossível haver a futura ressurreição dos homens.

4143. — Praeterea. Contingens est quandoque aliquos homines carnibus humanis vesci; et solum tali nutrimento nutriri; et sic nutritos filios generare. Caro igitur eadem in pluribus hominibus invenitur. Non est autem possibile quod in pluribus resurgat. Nec aliter videtur esse universalis resurrectio et integra, si unicuique non restituetur quod hic habuit. Videtur igitur impossibile quod sit hominum resurrectio futura.

6. Além disso, o que é comum a todos os seres de uma espécie, vê-se que é natural a essa espécie. Ora, a ressurreição não é natural ao homem, porque nenhuma força que atue naturalmente será suficiente para causá-

4144. — Item. Illud quod est commune omnibus existentibus in aliqua specie videtur esse naturale illi speciei. Non est autem hominis resurrectio naturalis: non enim aliqua virtus naturalis agentis sufficit ad hoc agen-

dum. Non igitur communiter omnes homines resurgent.

4145. — Adhuc. Si per Christum liberamur et a culpa et a morte, quae est peccati effectus, illi soli videntur liberandi esse a morte per resurrectionem qui fuerunt participes mysteriorum Christi, quibus liberarentur a culpa. Hoc autem non est omnium hominum. Non igitur omnes homines resurgent, ut videtur.

la. Logo, a ressurreição não é comum para todos os homens.

7. Além disso, se por Cristo fomos libertados da culpa e da morte, que são efeitos do pecado, parece que deverão ser libertados da morte pela ressurreição somente aqueles que participam dos mistérios de Cristo, pelos quais foram libertados da culpa. Ora, isto não acontece a todos os homens. Logo, pelo que se vê, nem todos os homens ressurgirão.

CAP. LXXXI. - Solutio praemissarum obiectionum.

Loci congr. - *a*) quoad « considerandum »: I, q. 97, a. 1; I-II, q. 85, a. 5; III, q. 50, a. 6; q. 56, aa. 1, 2 [cfr. IV *Sent.* dist. 43, a. 2 q.la 1 (= *Suppl.* q. 76, a. 1)]; *Comp.* cap. 236 (500), 239 (511-515); *supra* 3876b-3878, 3959, 3962, 4126-4129; *b*) quoad « secundum hoc »: cfr. resp. ad arg. locis cit. cap. praec.; IV *Sent.* dist. 44, q. 1, a. 1, q.la 2 (= *Suppl.* q. 79, a. 2); *ibid.* a. 2, q.la 4 (= *ibid.* q. 80, a. 4): cfr. I *Gener.* lect. 15 (107); *ibid.* q.la 5 (= *ibid.* a. 5); *ibid.* a. 3, q.la 2 (= *ibid.* q. 81, a. 2); I *Cor.* XV, lect. 9 (1015 b); *Comp.* cap. 161 (322).

4146. — Ad horum igitur solutionem, considerandum est quod Deus, sicut supra (cap. 52) dictum est, in institutione humanae naturae, aliquid corpori humano attribuit supra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur: scilicet incorruptibilitatem quandam, per quam convenienter suae formae coaptaretur, ut sicut animae vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuo vivere.

4147. — Et talis quidem incorruptibilitas, etsi non esset naturalis quantum ad activum principium, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, ut scilicet materia proportionaretur suae naturali formae, quae est finis materiae.

4148. — Anima igitur, praeter ordinem suae naturae, a Deo aversa, subtracta est dispositio quae eius corpori divinitus indita erat, ut sibi proportionaliter responderet, et secuta est mors. Est igitur mors quasi per accidens superveniens homini per peccatum, considerata institutione humanae naturae.

4149. — Hoc autem accidens sublatum est per Christum, qui merito suae passionis *mortem moriendo destruxit*. Ex hoc igitur consequitur quod divina virtute, quae corpori incorruptionem dedit, iterato corpus de morte ad vitam reparetur.

4150. — Secundum hoc igitur *ad primum* (4139) dicendum quod virtus naturae deficiens est a virtute divina, sicut virtus instrumenti a virtute principalis agentis. Quamvis igitur operatione naturae hoc fieri non possit, ut corpus corruptum reparetur ad vitam, tamen virtute divina id fieri potest. Nam quod natura hoc facere non possit, ideo est quia natura semper per formam aliquam operatur. Quod autem habet formam, iam est. Cum vero corruptum est, formam amisit, quae poterat esse actionis principium. Unde operatione naturae, quod corruptum est idem numero reparari non potest. Sed divina virtus, quae res produxit in esse, sic

CAPÍTULO LXXXI
SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES ACIMA APRESENTADAS

1. Para a solução das objeções supra mencionadas, deve-se saber que Deus, como acima foi dito (c. LII), quando instituiu a natureza humana, deu ao corpo humano algo acima daquilo que lhe era devido pelos princípios naturais, isto é, uma certa incorruptibilidade. Desse modo ele estaria ajustado à sua forma, pois, sendo a alma imortal, o corpo por meio dela poderia viver para sempre.

Essa incorruptibilidade, embora não fosse natural quanto ao princípio ativo, de certo modo lhe era natural quanto ao fim, ficando assim a matéria proporcionada à sua forma natural, que é o seu fim.

Ora, tendo a alma se afastado de Deus contra a sua ordem natural, perdeu a disposição que fora dada por Deus ao seu corpo, para que este correspondesse a ela, proporcionalmente, e em seguida veio a morte. Por isso, se considerarmos a instituição a natureza humana, a morte é como um acidente que inere ao homem pelo pecado. Mas este acidente foi tirado por Cristo, que, pelo mérito da sua paixão, *morrendo, destruiu a morte* (cf. Prefácio Pascal; 2 Tm 1, 10). Conclui-se, pois, que a virtude divina, que dotou o corpo de incorruptibilidade, de novo trará o corpo refeito da morte para a vida.

2. Dada essa premissa, em resposta à primeira objeção (c. LXXX, 1), deve-se considerar que a virtude natural é deficiente comparada à virtude divina, como também o é a virtude do instrumento comparada à virtude do agente principal. Ora, embora o corpo corrompido não possa ser revivificado pela operação natural, contudo, isso pode ser feito pela virtude divina. Que a natureza não possa fazer tal, é devido a que ela sempre opera mediante uma forma. Ora, o que tem forma já existe. Mas, tendo-se corrompido, perde a forma que lhe seria o princípio da operação. Por conseguinte, é por causa da operação natural que o corpo corrompido não

pode ser refeito numericamente o mesmo. No entanto, a virtude divina que produz a coisa no ser, de tal modo opera na natureza que, sem a operação natural, o efeito natural é produzido, como se demonstrou acima (l. III, c. XCIX). Logo, como a virtude divina permanece a mesma também nas coisas corrompidas, a coisa corrompida pode ser integralmente refeita.

3. Quanto à segunda objeção (c. LXXX, 2), a razão alegada não impede que o homem ressurja numericamente o mesmo. Ora, nenhum princípio essencial do homem volta, pela morte, totalmente ao nada, pois a alma racional, que é a forma do homem, permanece após a morte, como acima foi demonstrado (l. II, c. LXXIX). E também a matéria, que esteve assumida por esta forma, permanece sob as mesmas dimensões que possuía para ser uma matéria indivídua. Logo, o homem será refeito com a alma numericamente a mesma e com a matéria numericamene a mesma.

4. A corporeidade pode ser considerada sob duplo aspecto.

Primeiro, enquanto é forma substancial do corpo, colocando-se então no gênero substância. Sob esse aspecto, a corporeidade de qualquer corpo identifica-se com a sua forma substancial, segundo a qual é colocado no gênero e na espécie, e à qual se deve o fato de ter a coisa as três dimensões. Não há diversas formas substanciais na mesma coisa, de modo a ser ela colocada por uma no gênero supremo, isto é, na substância; e por outra, no gênero próximo, isto é, no gênero do corpo ou de animal; e, ainda, por outra na espécie, isto é, na espécie de homem ou de cavalo. Isto porque, se a primeira forma desse só o ser substancial, as formas posteriores lhe adviriam já estando ele em ato como algo determinado e subsistente na natureza; e se assim fosse, as outras formas não lhe fariam ser uma coisa determinada, mas estariam como as formas acidentais no sujeito. Por isso, é necessário que a corporeidade, enquanto é forma substancial do homem, não seja outra coisa que a própria alma racional que exige da sua matéria ter três dimensões, e é o ato de um corpo determinado.

Em segundo lugar, a corporeidade é tomada como forma acidental e segundo a qual se chama corpo o que está no gênero da quantidade; e assim, a corporeidade nada mais é que as três dimensões que constituem o essencial do corpo. Não obstante esta corporeidade ser reduzida ao nada na corrupção do corpo, contudo, ela não pode ser impedida de ressurgir numericamente a mesma, porque a corporeidade vista sob o primeiro aspecto não volta ao nada, mas permanece a mesma.

5. A forma do corpo misto também pode ser vista sob dois aspectos.

Primeiro, entendendo-se por forma do misto a forma substancial do corpo misto. Assim sendo, como no homem não há outra forma substancial que a sua alma racional, como se viu acima (supra, nº 4; cfr. l. III, cc. LVII ss.), não se poderá dizer que a forma do misto, enquanto forma substancial, volta ao nada, quando o homem morre.

Segundo, chama-se forma do misto a certa qualida-

per naturam operatur quod absque ea effectum naturae producere potest, ut superius (*lib.* III, cap. 99) est ostensum. Unde, cum virtus divina maneat eadem etiam rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare.

4151. — Quod vero *secundo* (4140) obiicitur, impedire non potest quin homo idem numero resurgere possit. Nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum: nam anima rationalis, quae est hominis forma, manet post mortem, ut superius (*lib.* II, cap. 79) est ostensum; materia etiam manet, quae tali formae fuit subiecta, sub dimensionibus eisdem ex quibus habebat ut esset individualis materia. Ex coniunctione igitur eiusdem animae numero ad eandem materiam numero, homo reparabitur.

4152. — Corporeitas autem dupliciter accipi potest.

a) Uno modo, secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur. Et sic corporeitas cuiuscumque corporis nihil est aliud quam forma substantialis eius, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocetur in genere supremo, puta substantiae; et per aliam in genere proximo, puta in genere corporis vel animalis; et per aliam in specie puta hominis aut equi. Quia si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formae iam advenirent ei quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura: et sic posteriores formae non facerent hoc aliquid, sed essent in subiecto quod est hoc aliquid sicut formae accidentales. Oportet igitur, quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones: est enim actus corporis alicuius.

b) Alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis, secundum quam dicitur corpus quod est in genere quantitatis. Et sic corporeitas nihil aliud est quam tres dimensiones, quae corporis rationem constituunt. Etsi igitur haec corporeitas in nihilum cedit, corpore humano corrupto, tamen impedire non potest quin idem numero resurgat, eo quod corporeitas primo modo dicta non in nihilum cedit, sed eadem manet.

4153. — Similiter etiam forma mixti dupliciter accipi potest.

a) Uno modo ut per formam mixti intelligatur forma substantialis corporis mixti. Et sic, cum in homine non sit alia forma substantialis quam anima rationalis, ut ostensum est (4152 *a*; cf. *lib.* II, capp. 57 seqq.): non poterit dici quod forma mixti, prout est forma substantialis, homine moriente cedat in nihilum.

b) Alio modo dicitur forma mixti qualitas

quaedam composita et contemperata ex mixtione simplicium qualitatum, quae ita se habet ad formam substantialem corporis mixti sicut se habet qualitas simplex ad formam substantialem corporis simplicis. Unde etsi forma mixtionis sic dicta in nihilum cedat, non praeiudicat unitati corporis resurgentis.

4154. — Sic etiam dicendum est et de parte nutritiva, et sensitiva. Si enim per partem sensitivam et nutritivam intelligantur ipsae potentiae, quae sunt proprietates naturales animae, vel magis compositi, corrupto corpore corrumpuntur: nec tamen per hoc impeditur unitas resurgentis. Si vero per partes praedictas intelligatur ipsa substantia animae sensitivae et nutritivae, utraque earum est eadem cum anima rationali. Non enim sunt in homine tres animae, sed una tantum, ut in secundo libro (cap. 58) ostensum est.

4155. — *a*) De humanitate vero, non est intelligendum quod sit quaedam forma consurgens ex coniunctione formae ad materiam, quasi realiter sit alia ab utroque: quia, cum per formam materia fiat hoc aliquid actu, ut dicitur II *de Anima*, illa tertia forma consequens non esset substantialis, sed accidentalis.

b) Dicunt autem quidam quod forma partis eadem est et forma totius: sed dicitur forma partis secundum quod facit materiam esse in actu; forma vero totius dicitur secundum quod complet speciei rationem. Et secundum hoc, humanitas non est aliud realiter quam anima rationalis. Unde patet quod, corrupto corpore, non cedit in nihilum.

c) Sed quia humanitas est essentia hominis; essentia autem rei est quam significat definitio; definitio autem rei naturalis non significat tantum formam, sed formam et materiam: necessarium est quod humanitas aliquid significet compositum ex materia et forma, sicut et *homo*. Differenter tamen. Nam *humanitas* significat principia essentialia speciei, tam formalia quam materialia, cum praecisione principiorum individualium, dicitur enim humanitas secundum quam aliquis est homo; homo autem non est aliquis ex hoc quod habet principia individualia, sed ex hoc solum quod habet principia essentialia speciei. Humanitas igitur significat sola principia essentialia speciei. Unde significatur per modum partis. *Homo* autem significat quidem principia essentialia speciei, sed non excludit principia individuantia a sui significatione: nam homo dicitur qui habet humanitatem, ex quo non excluditur quin alia habere possit. Et propter hoc homo significatur per modum totius: significat enim principia speciei essentialia in actu, individuantia vero in potentia. *Socrates* vero significat utraque in actu, sicut et differentiam genus habet potestate, species vero actu.

Unde patet quod et homo redit idem numero in resurrectione, et humanitas eadem numero, propter animae rationalis permanentiam et materiae unitatem.

4156. — Quod vero *tertio* (4141) obiicitur, quod esse non est unum quia non est conti-

de composta e temperada pela mistura de qualidades simples. Esta está para a forma substancial do corpo misto como a qualidade simples está para a forma substancial do corpo simples. Por isso, embora a forma do misto assim considerada seja aniquilada, isso não prejudica a unidade do corpo que ressurge.

6. O mesmo se pode dizer das partes nutritiva e sensitiva. Se por essas partes se entendem as respectivas potências, que são propriedades naturais da alma (ou antes, do composto), quando se corrompe o corpo, elas também se corrompem; mas, apesar disso, a unidade de quem ressurge não será impedida. Se, porém, por aquelas partes se entende a própria substância da alma sensitiva e intuitiva, terá cada uma delas unidade com a alma racional. Ora, não há no homem três almas, mas uma só, como acima foi demonstrado (l. II, c. LVIII).

7. Porém, quanto à humanidade, não se deve pensar que ela seja uma forma vinda da união da forma com a matéria, como se fosse realmente distinta de ambas, porque como diz o Filósofo, (II Sobre a alma 1, 412a; Cmt 1, 215), é pela forma que a matéria se torna uma coisa determinada em ato e, conseqüentemente, aquela terceira forma não será substancial, mas acidental.

No entanto, há quem diga que a forma da parte é a mesma forma do todo; mas é dita forma da parte enquanto reduz a matéria a ato, e forma do todo, enquanto completa a natureza específica. Segundo essa sentença, pois, a humanidade não se distingue da alma racional. Depreende-se disto que, corrompido o corpo, ela não volta ao nada.

Mas como a humanidade é a essência do homem, e a essência da coisa é significada pela definição, e a definição da coisa natural não significa só a forma, mas a matéria e a forma: é necessário que a humanidade signifique uma coisa composta de matéria e forma, como, por exemplo, *homem*. Mas diferentemente. Com efeito, *humanidade* significa os princípios essenciais da espécie, tanto formais como materiais, mas prescindindo dos princípios individuais, pois se chama humanidade enquanto alguém é homem; porém, o *homem* não é alguém porque tem princípios individuais, mas somente porque tem os princípios essenciais da espécie. Por isso, humanidade significa tão somente os princípios essenciais da espécie. Significa, portanto, enquanto parte. *Homem*, porém, significa os princípios essenciais da espécie, mas não exclui do seu significado os princípios da individuação, pois se chama de homem a quem tem humanidade, que não exclui, no entanto, outras coisas que possa ter. Por isso, homem significa à maneira de todo. Com efeito, significa os princípios essenciais em ato e os princípios individualizantes em potência. *Sócrates*, no entanto, significa ambos em ato, tal como o gênero tem a diferença pela potência e a espécie, pelo ato.

Vê-se, pois, que na ressurreição também o homem volta numericamente o mesmo, e a humanidade, numericamente a mesma, isto por causa da alma racional que permanece e da unidade da matéria.

8. Quanto à terceira objeção (c. LXXX, 3), que diz que o ser não é uno porque não é contínuo, ela se baseia

em falso fundamento.

É evidente que a matéria e a forma constituem um só ser, porque a matéria só tem ser em ato, pela forma. No entanto, a alma racional é diferenciada das outras formas. Pois o ser das outras formas não existe senão em concreção com a matéria, pois elas não excedem a matéria nem quanto ao ser nem quanto à operação. A alma racional, no entanto, excede a matéria quanto a operar, pois tem uma operação independente do órgão corpóreo, qual seja a intelecção. Por isso, o seu ser não existe somente na concreção da matéria. Conseqüentemente, o seu ser, que também era o ser do composto, permanecerá após a corrupção do corpo, e sendo este refeito na ressurreição, retoma o mesmo ser que permaneceu na alma.

9. Quanto à quarta objeção (c. LXXX, 4), há de se responder que a unidade de quem ressurge não será desfeita. O que não impede a unidade numérica do homem enquanto vive continuamente, evidentemente não impedirá a unidade de quem ressurge. Com efeito, no corpo do homem, enquanto vive, nem sempre as mesmas partes estão materialmente, mas só especificamente, porque, no tocante à matéria, as partes fluem e refluem. E isto não impede que o homem seja um só numericamente, desde o princípio até o fim da vida. O fogo nos serve de exemplo para isso: ele, ardento continuamene, é tido com unidade numérica, porque nele permanecem as espécies, enquanto a lenha vai sendo consumida e renovada. Coisa semelhante dá-se no corpo humano. Com efeito, a forma e a espécie das partes singulares permanecem por toda a vida, continuamente, mas a matéria das partes é dissolvida pelo calor natural e reconstituída de novo pela nutrição. Por isso, homem não é numericamente outro nas diversas idades, embora nem tudo que constitui o homem em um estado constitui-lo-á em outro. Por conseguinte, para que o homem ressurja numericamente o mesmo, não é necessário que seja reassumido tudo aquilo que durante todo o tempo da vida esteve materialmente nele, mas somente o que for suficiente para completar a devida quantidade, e principalmente o que de mais perfeito havia sob a forma e a espécie da humanidade.

Se, porém, algo faltou para completar-lhe a devida quantidade, ou porque tenha alguém morrido prematuramente, antes de ter atingido a devida quantidade natural, ou porque algum membro lhe foi mutilado, isso será suprido pela potência divina. E isso não impedirá a unidade do corpo de quem ressurge, porque também por operação natural será acrescentado algo mais do que a criança tem para atingir a perfeita quantidade. E esse acréscimo não a faz numericamente outra, pois, numericamente, a criança e o adulto são o mesmo homem.

10. Donde também se depreende que, mesmo que alguém se alimente de carne humana, não será por isso impedida a fé na ressurreição, como afirmava a quinta objeção (c. LXXX, 5). Com efeito, como acima foi demonstrado, não é necessário que ressurja com o homem tudo que nele havia de material. Ademais, se algo lhe faltar, a potência divina poderá suprir. Por isso, a carne

nuum: falso innititur fundamento. Manifestum est enim quod materiae et formae unum est esse: non enim materia habet esse in actu nisi per formam. Differt tamen quantum ad hoc anima rationalis ab aliis formis. Nam esse aliarum formarum non est nisi in concretione ad materiam: non enim excedunt materiam neque in esse, neque in operari. Anima vero rationalis, manifestum est quod excedit materiam in operari: habet enim aliquam operationem absque participatione organi corporalis, scilicet intelligere. Unde et esse suum non est solum in concretione ad materiam. Esse igitur eius, quod erat compositi, manet in ipsa corpore dissoluto: et reparato corpore in resurrectione, in idem esse reducitur quod remansit in anima.

4157. — *a*) Quod etiam *quarto* (4142) obiicitur, resurgentis unitatem non tollit. Quod enim non impedit unitatem secundum numerum in homine dum continue vivit, manifestum est quod non potest impedire unitatem resurgentis. In corpore autem hominis, quandiu vivit, non semper sunt eaedem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem; secundum vero materiam partes fluunt et refluunt: nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero a principio vitae usque in finem. Cuius exemplum accipi potest ex igne, qui, dum continue ardet, unus numero dicitur, propter hoc quod species eius manet, licet ligna consumantur et de novo apponantur. Sic etiam est in humano corpore. Nam forma et species singularium partium eius continue manet per totam vitam: sed materia partium et resolvitur per actionem caloris naturalis, et de novo adgeneratur per alimentum. Non est igitur alius numero homo secundum diversas aetates, quamvis non quicquid materialiter est in homine secundum unum statum sit in eo secundum alium. Sic igitur non requiritur ad hoc quod resurgat homo numero idem, quod quicquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitae suae resumatur: sed tantum ex eo quantum sufficit ad complementum debitae quantitatis; et praecipue illud resumendum videtur quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis consistens.

b) Si quid vero defuit ad complementum debitae quantitatis, vel quia aliquis praeventus est morte antequam natura ipsum ad perfectam quantitatem deduceret, vel quia forte aliquis mutilatus est membro; aliunde hoc divina supplebit potentia. Nec tamen hoc impediet resurgentis corporis unitatem: quia etiam opere naturae super id quod puer habet, aliquid additur aliunde, ut ad perfectam perveniat quantitatem, nec talis additio facit alium numero; idem enim numero est homo et puer et adultus.

4158. — Ex quo etiam patet quod nec resurrectionis fidem impedire potest etiam si aliqui carnibus humanis vescantur, ut *quinto* (4143) obiiciebatur. Non enim est necessarium, ut ostensum est (supra), quod quicquid fuit in homine materialiter, resurgat in eo: et iterum, si aliquid deest, suppleri potest per potentiam Dei. Caro igitur comesta resurget in eo in quo primo fuit anima rationali per-

fecta. In secundo vero, si non solis carnibus humanis est pastus sed et aliis cibis, resurgere poterit in eo tantum de alio quod ei materialiter advenit, quod erit necessarium ad debitam quantitatem corporis restaurandam.

b) Si vero solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo quod a generantibus traxit: et quod defuerit, supplebitur omnipotentia Creatoris.

c) Quod et si parentes ex solis humanis carnibus pasti fuerint, ut sic et eorum semen, quod est superfluum alimenti, ex carnibus alienis generatum sit: resurget quidem semen in eo qui est natus ex semine, loco cuius ei cuius carnes comestae sunt, supplebitur aliunde.

d) Hoc enim in resurrectione servabitur: quod si aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus, resurget in eo ad cuius perfectionem magis pertinebat. Unde si fuit in uno ut radicale semen ex quo est generatus, in alio vero sicut superveniens nutrimentum, resurget in eo qui est generatus ex hoc sicut ex semine. Si vero in uno fuit ut pertinens ad perfectionem individui, in alio ut deputatum ad perfectionem speciei: resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem individui. Unde semen resurget in genito, et non in generante: et costa Adae resurget in Eva, non in Adam, in quo fuit sicut in naturae principio. Si autem secundum eundem perfectionis modum fuit in utroque, resurget in eo in quo primitus fuit.

4159. — Ad id vero quod *sexto* (4144) obiectum est, ex his quae dicta sunt iam patet solutio. Resurrectio enim quantum ad finem naturalis est, inquantum naturale est animae esse corpori unitam: sed principium eius activum non est naturale, sed sola virtute divina causatur.

4160. — Nec etiam negandum est (4145) omnium resurrectionem esse futuram, quamvis non omnes per fidem Christo adhaereant, nec eius mysteriis sint imbuti. Filius enim Dei propter hoc naturam humanam assumpsit ut eam repararet. Id igitur quod est defectus naturae, in omnibus reparabitur, unde omnes a morte redibunt ad vitam. Sed defectus personae non reparabitur nisi in illis qui Christo adhaeserunt: vel per proprium actum, credendo in ipsum; vel saltem per fidei sacramentum.

humana comida ressurgirá naquele que primeiramente teve alma racional perfeita. No segundo, porém, se não se alimentou só de carne humana, mas também de outros alimentos, nele poderá ressurgir somente o que lhe veio da matéria alheia, que lhe foi necessária para restaurar a devida quantidade corpórea.

Se, no entanto, alimentou-se só de carne humana, nele ressurgirá o que recebeu dos pais, e o que lhe faltar será suprido pela onipotência do Criador. Mas se os pais só se alimentaram de carne humana de modo que o sêmen, que é o supérfluo do alimento, tivesse sido gerado com carnes humanas, ressurgirá o sêmen naquele que nasceu do sêmen, em cujo lugar se suprirá por outra parte, aquele cujas carnes foram comidas.

Ora, a ordem da ressurreição será a seguinte: se alguma coisa esteve materialmente em muitos homens, ressurgirá naquele em que ela foi mais necessária para a sua perfeição. Assim, se em alguém esteve como sêmen radical de quem for gerado e em outro como alimento acrescido, ressuscitará naquele que foi gerado do sêmen. Se, porém, ela esteve em alguém como perfeição do indivíduo, e em outro como perfeição da espécie, ressurgirá naquele em que foi perfeição do indivíduo. Por isso, o sêmen ressuscitará no filho, e não no pai, tal como a costela de Adão ressurgirá em Eva, não em Adão, pois nela esteve como princípio natural. Se, porém, esteve em ambos segundo a mesma perfeição, ressurgirá em quem esteve primeiro.

11. Quanto à sexta objeção (c. LXXX, 6), a solução transparece do que foi dito acima. Com efeito, a ressurreição é natural quanto ao fim, enquanto é natural a união da alma e corpo. O seu princípio ativo, porém, não é natural, pois ela é causada só pela virtude divina.

12. Nem se pode negar, segundo queria a sétima objeção (c. LXXX, 7), que todos ressurgirão no futuro, embora nem todos tenham aceito a fé de Cristo e não tenham conhecido os seus mistérios. Ora, o Filho de Deus assumiu a natureza humana para restaurá-la. Por isso, o defeito natural será restaurado em todos, razão por que todos voltarão à vida. Mas os defeitos individuais não serão reparados a não ser nos que aderiram a Cristo, ou crendo nele por um ato pessoal, ou ao menos pelo sacramento da fé.

CAP. LXXXII. Quod homines resurgent immortales.

Loci congr. - IV *Sent.* dist. 43, a. 2, q.la 1 ad 4 (= *Suppl.* q. 76, a. 1 ad 4); dist. 44, q. 2, a. 1, q.la 1, ad 1 (= *ibid.* q. 82, a. 1 ad 1); *Rom.* VIII, lect. 2 (630); I *Cor.* XV, lect. 9 (1014); *Decret.*[1] (1181); *Causis*, lect. 5; I, q. 97, a. 1; I-II, q. 85, a. 5 ad 2; *Comp.* cap. 155 (312-313), 167 (331).

4161. — Ex quo etiam patet quod in futura resurrectione homines non sic resurgent ut sint iterum morituri.

CAPÍTULO LXXXII
OS HOMENS RESSUSCITARÃO IMORTAIS

1. Do acima exposto ainda se depreende que, na futura ressurreição, os homens ressurgirão imortais.

Com efeito, a necessidade de morrer é um defeito da natureza humana, proveniente do pecado. Ora, Cristo, pelo merecimento da paixão, reparou os defeitos da natureza que a ela vieram pelo pecado. Por isso, diz o Apóstolo: *O dom não será como o delito. Se por causa do delito de um só muitos morreram, muito mais abundará em muitos a graça de Deus por um só homem, Jesus Cristo* (Rm 5, 15). Donde se conclui que o mérito de Cristo é mais eficaz para tirar a morte do que o pecado de Adão, para induzi-la. Logo, não sofrerão a morte os que, libertados da morte, ressurgirão pelo mérito de Cristo.

2. Além disso, o que há de durar para sempre, não está destruído. Ora, se os homens ressuscitados ainda morrerem, a morte dura para sempre, e de nenhum modo ela foi destruída pela morte de Cristo. Ora, agora ela está destruída na sua causa, o que o Senhor predisse pela boca de Oséias: *Serei tua morte, ó morte* (Os 13, 14); no fim, ela será destruída em ato, segundo o que está escrito: *A última a ser destruída será a morte* (1Cor 15, 26). Logo, deve-se ter como sendo da fé da Igreja que os que ressurgirem não morrerão de novo.

3. Além disso, o efeito é semelhante à causa. Ora, a ressurreição de Cristo é a causa da futura ressurreição, como foi dito acima (c. LXXIX). Mas Cristo ressurgiu para não mais morrer, segundo escreve o Apóstolo: *Cristo ressurgiu dos mortos e não mais morrerá* (Rm 6, 9). Logo, os homens ressurgirão para não mais morrer.

4. Além disso, se os homens ressurgidos morrerem novamente, ou novamente ressurgirão da morte ou dela não ressurgirão.

Se não ressurgirem, as almas permanecerão para sempre separadas. Mas isso não convém, porque, como acima foi dito (c. LXXIX), ressurgirão a primeira vez justamente para evitar isso. Se, porém, não ressurgirem após a segunda morte, não há razão para a ressurreição após a primeira morte.

Se, porém, de novo ressurgirem após a segunda morte, ressurgirão para de novo morrer ou não. Para esta segunda hipótese vale a mesma razão aduzida acima para a primeira ressurreição. Se novamente morrerem, haverá um processo infinito de alternação de vida e morte no mesmo sujeito. Mas isso mostra-se inconveniente. Com efeito, convém que a intenção de Deus tenha por objeto algo determinado. Mas a alternação de vida e morte é como uma transmutação que não pode ser colocada como fim, pois é contra a natureza do movimento ser ele um fim, visto que todo movimento tende para algo.

5. Além disso, a intenção de uma natureza inferior na operação é perpetuar-se. Ora, toda ação de uma natureza inferior destina-se à geração, cuja finalidade é conservar a espécie para sempre. Assim sendo, a natureza não visa a um indivíduo determinado com fim último, pois visa nele à conservação da espécie. E a natureza age assim enquanto opera em virtude de Deus, que é a primeira raiz da perpetuidade. Por isso diz o Filósofo (II Sobre a geração e a corrupção 10, 336b; Cmt 10, 261) que o fim da geração consiste em os gerados partiparem da perpetuidade do ser divino. Ora, a operação divina

4162. — Necessitas enim moriendi est defectus in naturam humanam ex peccato proveniens. Christus autem, merito suae passionis, naturae defectus reparavit qui in ipsam ex peccato provenerunt. Ut enim dicit APOSTOLUS *Rom.* 5, 15: *Non sicut delictum, ita et donum. Si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei, in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit.* Ex quo habetur quod efficacius est meritum Christi ad tollendum mortem, quam peccatum Adae ad inducendum. Illi igitur qui per meritum Christi resurgent a morte liberati, mortem ulterius non patientur.

4163. — Praeterea. Illud quod in perpetuum duraturum est, non est destructum. Si igitur homines resurgentes adhuc iterum morientur, ut sic mors in perpetuum duret, nullo modo mors per mortem Christi destructa est. Est autem destructa: nunc quidem in causa quod Dominus per OSEE praedixerat dicens: *Ero mors tua, o mors, Oseae* 13, 14; ultimo autem destruetur in actu, secundum illud: Novissime *inimica destruetur mors*, I *Cor.* 15, 26. Est igitur secundum fidem Ecclesiae hoc tenendum, quod resurgentes non iterum morientur.

4164. — Adhuc. Effectus similatur suae causae. Resurrectio autem Christi causa est futurae resurrectionis, ut dictum est (cap. 79). Sic autem resurrexit Christus ut non ulterius moreretur, secundum illud *Rom.* 6, 9: *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur.* Homines igitur sic resurgent ut ulterius non moriantur.

4165. — *a*) Amplius. Si homines resurgentes iterum moriantur, aut iterum ab illa morte iterato resurgent, aut non. Si non resurgent, remanebunt perpetuo animae separatae, quod est inconveniens, ut supra dictum est (l. c.), ad quod evitandum ponuntur primo resurgere: vel, si post secundam mortem non resurgant, nulla erit ratio quare post primam resurgant.

b) Si autem post secundam mortem iterato resurgent, aut resurgent iterum morituri, aut non. Si non iterum morituri, eadem ratione hoc erit ponendum in prima resurrectione. Si vero iterum morituri, procedet in infinitum alternatio mortis et vitae in eodem subiecto. Quod videtur inconveniens. Oportet enim quod intentio Dei ad aliquid determinatum feratur: ipsa autem mortis et vitae alternatio successiva est quasi quaedam transmutatio, quae finis esse non potest; est enim contra rationem motus quod sit finis, cum omnis motus in aliud tendat.

4166. — Praeterea. Intentio inferioris naturae in agendo ad perpetuitatem fertur. Omnis enim naturae inferioris actio ad generationem ordinatur, cuius quidem finis est ut conservetur esse perpetuum speciei: unde natura non intendit hoc individuum sicut ultimum finem, sed speciei conservationem in ipso. Et hoc habet natura inquantum agit in virtute Dei, quae est prima radix perpetuitatis. Unde etiam finis generationis esse ponitur a PHILOSOPHO, ut generata participent esse divinum secundum perpetuitatem. Multo igitur magis actio ipsius Dei ad aliquid perpetuum tendit. Resurrectio autem non ordina-

tur ad perpetuitatem speciei: haec enim per generationem poterat conservari. Oportet igitur quod ordinetur ad perpetuitatem individui. Non autem secundum animam tantum: hoc enim iam anima habebat ante resurrectionem. Ergo secundum compositum. Homo igitur resurgens perpetuo vivet.

4167. — Adhuc. Anima et corpus diverso ordine comparari videntur secundum primam hominis generationem, et secundum resurrectionem eiusdem. Nam secundum generationem primam, creatio animae sequitur generationem corporis: praeparata enim materia corporali per virtutem decisi seminis, Deus animam creando infundit. In resurrectione autem corpus animae praeexistenti coaptatur. Prima autem vita, quam homo per generationem adipiscitur, sequitur conditionem corruptibilis corporis in hoc quod per mortem privatur. Vita igitur quam homo resurgendo adipiscitur, erit perpetua, secundum conditionem incorruptibilis animae.

4168. — Item. Si in infinitum succedant sibi in eodem vita et mors, ipsa alternatio vitae et mortis habebit speciem circulationis cuiusdam. Omnis autem circulatio in rebus generabilibus et corruptibilibus a prima circulatione incorruptibilium corporum causatur: nam prima circulatio in motu locali invenitur, et secundum eius similitudinem ad motus alios derivatur. Causabitur igitur alternatio mortis et vitae a corpore caelesti. Quod esse non potest: quia reparatio corporis mortui ad vitam facultatem actionis naturae excedit. Non igitur est ponenda huiusmodi alternatio vitae et mortis: nec per consequens, quod resurgentia corpora moriantur.

4169. — Amplius. Quaecumque succedunt sibi in eodem subiecto, habent determinatam mensuram suae durationis secundum tempus. Omnia autem huiusmodi subiecta sunt motui caeli, quem tempus consequitur. Anima autem separata non est subiecta motui caeli: quia excedit totam naturam corporalem. Alternatio igitur separationis eius et unionis ad corpus non subiacet motui caeli. Non igitur est talis circulatio in alternatione mortis et vitae, qualis sequitur si resurgentes iterum moriantur. Resurgent igitur de cetero non morituri.

4170. — Hinc est quod dicitur ISAIAE 25, 8: *Praecipitabit* Dominus *mortem in sempiternum*, et *Apoc.* 21, 4: *Mors ultra non erit*.

4171. — *a*) Per hoc autem excluditur error quorundam antiquorum GENTILIUM, qui credebant *eadem temporum temporaliumque rerum volumina repeti, verbi gratia: sicut in isto saeculo Plato Philosophus in urbe Atheniensi, et in eadem schola, quae Academica dicta est, discipulos docuit, ita per innumerabilia retro saecula, multis quidem prolixis intervallis, sed tamen certis, et idem Plato, et eadem civitas, et eadem schola, iidemque discipuli repetiti, et per innumerabilia demum saecula repetendi sunt*, ut AUGUSTINUS introducit in XII *de Civ. Dei*.

b) Ad quod, ut ipse ibidem dicit, QUIDAM referre volunt illud quod dicitur ECCLE. 1: 9 *Quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est.*

visa muito mais à perpetuidade. A ressurreição não está ordenada para a perpetuação da espécie, pois esta podia ser conservada pela geração. Ela deve, pois, ordenar-se para a perpetuação do indivíduo. Mas não só quanto à alma, pois isso a alma já possuía antes da ressurreição, e sim também quanto ao composto. Logo, o homem ressurgido viverá para sempre.

6. Além disso, o corpo e a alma parecem relacionar-se em ordens diversas na primeira geração do homem e na ressurreição do mesmo. Ora, na primeira geração, a criação da alma vem após a geração do corpo, pois, tendo sido preparada a matéria pela força do sêmen segregado, Deus infunde a alma, criando-a. Mas, na ressurreição, o corpo adapta-se à alma preexistente. Ora, a primeira vida recebida pelo homem na geração segue a condição do corpo corruptível quando ele é destruído pela morte. Porém, a vida que o homem recebe na ressurreição será perpétua, segundo a condição incorruptível da alma.

7. Além disso, se a vida e a morte indefinidamente se sucedem no mesmo indivíduo, essa alternância de vida e morte parecerá uma certa circulação. Ora, nas coisas geráveis e corruptíveis toda circulação é causada pela primeira criação dos corpos incorruptíveis, pois a primeira circulação se encontra no movimento local e, segundo a sua semelhança, estende-se aos outros movimentos. Então a alternação de vida e de morte será causada por corpo celeste. Mas isso não é possível, porque a reparação do corpo morto para a vida excede a capacidade da operação natural. Logo, essa alternância de vida e morte não pode ser admitida, nem, conseqüentemente, que o corpo ressurgido morrerá.

8. Além disso, as coisas que se sucedem no mesmo sujeito têm medida determinada segundo o tempo da duração. E todas elas estão sujeitas ao movimento do céu do qual resulta o tempo. Ora, a alma separada não está sujeita ao movimento do céu, porque excede toda natureza corpórea. Por isso, a sua alternação de separação do corpo e de união com ele não está sujeita ao movimento do céu. Por conseguinte, essa circulação alternativa de morte e vida não haverá, mas haveria se os que ressurgirem morressem de novo. Logo, ressurgirão para nunca mais morrer.

9. Daí Isaías dizer: *O Senhor acabará para sempre com a morte* (Is 25, 8); e S. João: *Não haverá mais morte* (Ap 21, 4).

10. Pela exposição acima é refutado o erro de alguns gentios, que acreditaram que *se repetiam os mesmos ciclos de tempo e das coisas temporais. Por exemplo: assim como em Atenas, neste século, ensinou Platão aos seus discípulos, na escola dita Academia, assim também durante inumeráveis ciclos passados, com muitos e prolongados intervalos, mas, não obstante, certos e repetidos, o mesmo Platão, a mesma cidade, e a mesma escola e os mesmos discípulos se repetiam imensuravelmente pelos séculos indefinidos* como cita S. Agostinho. (XII A Cidade de Deus 13; PL 41, 361s). E alguns, como ele mesmo lembra neste texto, pretenderam relacionar essas idéias com o que diz o Eclesiástico: *Que é o que foi? Aquilo que*

será. Que é o que foi feito? O que está para se fazer. Nada há de novo sob o sol, nem tem valor dizer: isto é novo, pois já existiu nos séculos anteriores (Ecl 1, 9-10). Esse texto, no entanto, não deve ser interpretado no sentido de que a mesma coisa se repete numericamente a mesma pela gerações, mas por semelhança específica, como o próprio Agostinho o explica. E Aristóteles ensina o mesmo (II Sobre a geração e a corrupção 11, 338b), ao refutar a referida seita.

Quid est quod factum est? Ipsum quod faciendum est. 10 Nihil sub sole novum, nec valet quisquam dicere, Ecce hoc recens est: iam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos.

c) Quod quidem non sic intelligendum est quod eadem numero per generationes varias repetantur, sed similia specie: ut AUGUSTINUS ibidem solvit.

d) Et ARISTOTELES, in fine *de Generatione*, hoc ipsum docuit, contra praedictam sectam loquens.

CAPÍTULO LXXXIII
NOS RESSUSCITADOS NÃO HAVERÁ USO DOS ALIMENTOS NEM DO SEXO

1. Do que acima foi dito depreende-se que, para os homens ressuscitados, não haverá o uso dos alimentos e do sexo.

Com efeito, removida a vida corruptível, será necessário remover as coisas que a servem. Ora, é manifesto que o uso dos alimentos serve à vida corruptível, pois nos alimentamos para evitar a corrupção, que poderia ser causada pelo consumo do úmido natural. O uso dos alimentos é ainda necessário na presente vida para o crescimento, que já não haverá nos homens ressurgidos, porque todos ressurgirão com a devida quantidade, como se depreende do que acima foi dito (c. LXXXI).

Igualmente, serve à vida corruptível a união do homem com a mulher, que se ordena à geração, pela qual aquilo que não pode ser perfeitamente conservado no indivíduo é conservado na espécie. Ora, foi acima demonstrado que a vida dos ressuscitados será incorruptível (c. prec.). Logo, após a ressurreição não usarão de alimentos nem do sexo.

2. Além disso, a vida dos que ressuscitarão não será menos ordenada do que a vida presente, antes, mais ordenada, porque o homem irá para ela tendo só a Deus como causa, ao passo que, a atual, realiza-se tendo a cooperação da natureza. Ora, nesta vida atual o uso dos alimentos destina-se a um fim, pois o alimento é ingerido para se converter no corpo, pela digestão. Por isso, se o uso dos alimentos existir também após a ressurreição, converter-se-á necessariamente no corpo. Ora, neste estado nada do corpo se dissolverá, porque ele será incorruptível, e se deve dizer então que nele tudo que vem do alimento se transformará em aumento. Mas o homem ressurgirá na sua devida quantidade, como acima foi dito (c. LXXXI). Logo, atingiria uma excessiva quantidade, pois é excessiva a quantidade que excede a quantidade devida.

3. Além disso, o homem ressuscitado viverá para sempre. Por isso, ou sempre usará do alimento, ou não sempre, mas por determinado tempo.

Se sempre usar do alimento, convertendo-se o alimento no corpo do qual nada desaparece, é necessário

CAP. LXXXIII. - QUOD IN RESURGENTIBUS NON ERIT USUS CIBORUM NEQUE VENEREORUM.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 44, q. 1, a. 3, q.la 4 (= *Suppl.* q. 81, a. 4); *Iob,* XIX, lect. 2: Rursus fuerunt alii; *Matth.* XXII (1798-1801); I *Cor.* VI, lect. 2 (296); *ibid.* XV, lect. 5 (965); I, q. 97, a. 3; *Comp.* cap. 156 (314-315).

4172. — Ex praemissis autem ostenditur quod apud homines resurgentes non erit venereorum et ciborum usus.

4173. — *a*) Remota enim vita corruptibili, necesse est removeri ea quae corruptibili vitae deserviunt. Manifestum est autem quod ciborum usus corruptibili vitae deservit: ad hoc enim cibos assumimus ut corruptio quae posset accidere ex consumptione naturalis humidi, evitetur. Est etiam in praesenti ciborum usus necessarius ad augmentum: quod post resurrectionem in hominibus non erit, quia omnes in debita quantitate resurgent, ut ex dictis (cap. 81) patet.

b) Similiter commixtio maris et feminae corruptibili vitae deservit, ordinatur enim ad generationem per quam quod perpetuo conservari non potest secundum individuum, in specie conservatur. Ostensum est (4167) autem quod resurgentium vita incorruptibilis erit. Non igitur in resurgentibus erit ciborum neque venereorum usus.

4174. — Adhuc. Vita resurgentium non minus ordinata erit quam praesens vita, sed magis: quia ad illam homo perveniet solo Deo agente: hanc autem consequitur cooperante natura. Sed in hac vita ciborum usus ordinatur ad aliquem finem: ad hoc enim cibus assumitur ut per digestionem convertatur in corpus. Si igitur tunc erit ciborum usus, oportebit quod ad hoc sit quod convertatur in corpus. Cum ergo a corpore nihil resolvatur, eo quod corpus erit incorruptibile; oportebit dicere quod totum quod convertitur ex alimento, transeat in augmentum. Resurget autem homo in debita quantitate, ut supra (cap. 81) dictum est. Ergo perveniet ad immoderatam quantitatem: immoderata est enim quantitas quae debitam quantitatem excedit.

4175. — *a*) Amplius. Homo resurgens in perpetuum vivet. Aut igitur semper cibo utetur: aut non semper, sed per aliquod determinatum tempus. Si autem semper cibo utetur, cum cibus in corpus conversus a quo nihil resolvitur necesse sit quod augmentum faciat

secundum aliquam dimensionem, oportebit dicere quod corpus hominis resurgentis in infinitum augeatur. Quod non potest esse: quia augmentum est motus naturalis; intentio autem virtutis naturalis moventis nunquam est ad infinitum, sed semper est ad aliquid certum; quia, ut dicitur in II *de Anima*, *omnium natura constantium terminus est et magnitudinis et augmenti*. — Si autem non semper cibo utetur homo resurgens, semper autem vivet, erit aliquod tempus dare in quo cibo non utetur. Quare hoc a principio faciendum est. Non igitur homo resurgens cibo utetur.

b) Si autem non utetur cibo, sequitur quod neque venereorum usum habebit, ad quem requiritur decisio seminis. A corpore autem resurgentis semen decidi non poterit. Neque ex substantia eius. Tum quia hoc est contra rationem seminis: esset enim semen ut corruptum et a natura recedens; et sic non posset esse naturalis actionis principium, ut patet per PHILOSOPHUM in libro *de Generatione Animalium*. Tum etiam quia a substantia illorum corporum incorruptibilium existentium nihil resolvi poterit.

c) Neque etiam semen esse poterit superfluum alimenti, si resurgentes cibis non utantur, ut ostensum est (4175 *a*). Non igitur in resurgentibus erit venereorum usus.

4176. — Item. Venereorum usus ad generationem ordinatur. Si igitur post resurrectionem erit venereorum usus, nisi sit frustra, sequitur quod tunc etiam erit hominum generatio, sicut et nunc. Multi igitur homines erunt post resurrectionem qui ante resurrectionem non fuerunt. Frustra igitur tantum differtur resurrectio mortuorum, ut omnes simul vitam accipiant qui eandem habent naturam.

4177. — *a*) Amplius. Si post resurrectionem erit hominum generatio, aut igitur illi qui generabuntur iterum corrumpentur: aut incorruptibiles erunt et immortales. Si autem erunt incorruptibiles et immortales multa inconvenientia sequuntur.

b) Primo quidem, oportebit ponere quod illi homines sine peccato nascantur originali, cum necessitas moriendi sit poena consequens peccatum originale: quod est contra APOSTOLUM dicentem *Rom.* 5, 12, quod *per unum hominem peccatum in omnes homines* pervenit *et mors*.

c) Deinde sequitur quod non omnes indigeant redemptione quae est a Christo, si aliqui sine peccato originali et necessitate moriendi nascantur: et sic Christus non erit omnium hominum caput, quod est contra sententiam APOSTOLI dicentis I *Cor.* 15, 22, quod *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur*.

d) Sequitur etiam et aliud inconveniens, ut quorum est similis generatio, non sit similis generationis terminus: homines enim per generationem quae est ex semine nunc quidem consequuntur corruptibilem vitam; tunc autem immortalem.

e) Si autem homines qui tunc nascentur, corruptibiles erunt et morientur: si iterato non resurgunt, sequetur quod eorum animae perpetuo remanebunt a corporibus separatae; quod est inconveniens, cum sint eiusdem speciei cum animabus hominum resurgentium.

que o aumento se dê segundo alguma dimensão, e seria preciso dizer que o corpo do homem ressuscitado crescerá infinitamente. Mas tal não se pode dar, porque o aumento é movimento natural e a tendência da virtude natural do movente nunca é para o infinito, pois tem sempre um termo. Por isso, diz o Filósofo: *Nas coisas naturais, há um termo para a grandeza e para o crescimento* (II Sobre a alma 4, 416a; Cmt 8, 332). Se, porém, nem sempre usar do alimento, o homem ressuscitado viverá para sempre e haverá um tempo no qual não se alimentará. E isto acontecerá desde o princípio. Logo, ele não se alimentará.

Não usando do alimento, resultará que também não usará do sexo, para o qual é necessária a secreção seminal. Mas do corpo do ressuscitado não poderá haver secreção seminal, nem da sua substância, porque, ou seria contra a natureza do sêmen que, neste caso, estaria corrompido e separado da natureza, não podendo ser princípio de operação natural, como diz o Filósofo (I Sobre a geração e a corrupção 18, 725a), ou porque nenhuma coisa poderá ser separada da substância daqueles corpos incorruptíveis.

Nem o sêmen poderá ser o supérfluo do alimento, pois os ressuscitados não se alimentam. Logo, neles não haverá o uso do sexo.

4. Além disso, o uso do sexo destina-se à geração. Ora, se depois da ressurreição se usar do sexo, a não ser que seja sem efeito, haverá também geração dos homens, tal como agora. Haverá então muitos homens que agora não existem. Por isso, seria inútil retardar por tanto tempo a ressurreição, para que todos os que têm a mesma natureza recebam ao mesmo tempo a vida.

5. Além disso, se houver geração após a ressurreição, ou aqueles que foram gerados corromper-se-ão, ou serão incorruptíveis. Ora, se forem incorruptíveis e imortais, surgirão muitos inconvenientes.

O primeiro, decorre de que se deverá afirmar que aqueles homens nasceriam sem pecados original, porque a necessidade de morrer é pena devida a esse pecado. Ora, isso seria contra o que diz o Apóstolo: *Por causa do pecado de um só homem a morte atingiu todos os homens* (Rm 5, 12).

O segundo incoveninente vem de que nem todos os homens necessitariam da vinda de Cristo, se alguns nascessem sem pecado original e, conseqüentemente, sem a necessidade de morrer. Neste caso, Cristo não seria a cabeça de todos, o que também vai contra o que diz o Apóstolo: *Como todos morreram em Adão, assim todos serão vivificados por Cristo* (1Cor 15, 22).

Aparece ainda um terceiro inconveniente, pois aos que têm geração semelhante, não será semelhante o termo da geração: os homens pela geração seminal recebem agora a vida corruptível, recebe-la-iam, então, imortal.

Se os homens que vierem a nascer então forem corruptíveis e mortais, não voltando a ressuscitar, resultaria que a alma deles ficaria separada do corpo para semrpe. Mas isso é inconveniente, pois têm a alma da mesma natureza da alma dos ressuscitados. E se também eles res-

surgirem, a sua ressurreição deveria ser esperada pelos outros, para que àqueles que têm em comum a mesma natureza seja-lhes conferido o benefício da ressurreição, que pertence à reparação da natureza, como se depreende do que foi dito acima (c. LXXXI). Ademais, não parece haver razão alguma para que alguns esperem a ressurreição simultânea, se todos não a devem esperar.

6. Além disso, os ressuscitados usando do sexo, ou isto se dará sempre ou não. Se sempre, resultaria que a multiplicapão dos homens seria infinita. Ora, a intenção da natureza geradora, depois da ressurreição, não poderia ter outro fim que a multiplicação dos homens, nada tendo a ver com a conservação da espécie pela geração, pois os homens neste estado de vida serão incorruptíveis. Resultaria disto que a intenção daquela natureza seria para um processo ao infinito, o que é impossível. Se, porém, não gerassem constantemente, mas só em determinado tempo, depois deste não mais gerariam. Logo, deve-se-lhes atribuir isto desde o princípio, isto é, não usarem do sexo nem gerarem.

7. Mas alguém poderá dizer que haverá nos ressuscitados o uso dos alimentos e do sexo, não por causa da conservação ou do crescimento do corpo, nem por causa da conservação da espécie ou da multiplicação dos homens, mas somente por causa do prazer que há nesses atos, para que não falte prazer algum na recompensa final. Contudo, por diversos motivos é inconveniente fazer tal afirmação.

Primeiro, porque a vida dos ressuscitados será mais ordenada do que a nossa, como acima foi dito (nº 2). Mas seria desordenado e vicioso se naquela vida alguém usasse dos alimentos e do sexo só por prazer, e não por necessidade do sustento do corpo ou da geração da prole. E isso com muita razão, por que os prazeres de tais ações não são o fim dessas ações, mas antes o contrário, pois a natureza pôs os prazeres nessas ações para que os animais, devido ao trabalho, não desistissem delas, que são necessárias à natureza. E delas desistiriam se não fossem provocados pelo prazer. Ademais, a ordem seria invertida e disvirtuada se só por causa do prazer essas ações fossem exercidas. Por isso, de nenhum modo haverá tal nos ressuscitados, dos quais se diz que a vida é ordenadíssima.

8. Além disso, a vida dos ressuscitados está ordenada para a conservação da beatitude perfeita. Ora, a beatitude e a felicidade dos homens não estão nos alimentos e no sexo, que são nos prazeres do corpo, como acima foi demonstrado (l. III, c. XXVII). Logo, não convém pôr estes prazeres na vida dos ressuscitados.

9. Além disso, o ato virtuoso ordena-se para a felicidade como para o fim. Se no estado da bem-aventurança futura houvesse, como pertencentes a ela, prazeres de alimento e de sexo, resultaria que, na intenção de quem age por virtude, tais prazeres estariam de certo modo. Mas isso é afastado pela virtude da temperança, pois é contra a natureza da temperança abster-se agora dos prazeres e, mais tarde, deles gozar. Por isso, toda castidade tornar-se-ia impudica, e toda abstinência gulosa.

Mas, se existirem esses prazeres, embora não como pertencentes à bem-aventurança, de modo a serem pro-

Si autem et ipsi resurgent, debuit et eorum resurrectio ab aliis expectari, ut simul omnibus qui unam naturam participant, beneficium conferatur resurrectionis, quod ad naturae reparationem pertinet, ut ex dictis (cap. 81) patet. Et praeterea non videtur esse aliqua ratio quare aliqui expectentur ad simul resurgendum, si non omnes expectantur.

4178. — Adhuc. Si homines resurgentes venereis utentur et generabunt, aut hoc erit semper: aut non semper. Si semper, sequetur quod multiplicatio hominum erit in infinitum. Intentio autem naturae generantis post resurrectionem non poterit esse ad alium finem quam ad multiplicationem hominum: non enim erit ad conservationem speciei per generationem, cum homines incorruptibiliter sint victuri. Sequetur igitur quod intentio naturae generantis sit ad infinitum: quod est impossibile. — Si vero non semper generabunt, sed ad aliquod determinatum tempus, post illud igitur tempus non generabunt. Quare et a principio hoc eis attribuendum est, ut venereis non utantur nec generent.

4179. — Si quis autem dicat quod in resurgentibus erit usus ciborum et venereorum, non propter conservationem vel augmentum corporis, neque propter conservationem speciei vel multiplicationem hominum, sed propter solam delectationem quae in his actibus existit, ne aliqua delectatio hominibus in ultima remuneratione desit: — patet quidem multipliciter hoc inconvenienter dici.

4180. — Primo quidem, quia vita resurgentium ordinatior erit quam vita nostra, ut supra (4174) dictum est. In hac autem vita inordinatum et vitiosum est si quis cibis et venereis utatur propter solam delectationem, et non propter necessitatem sustentandi corporis, vel prolis procreandae. Et hoc rationabiliter: nam delectationes quae sunt in praemissis actionibus, non sunt fines actionum, sed magis e converso; natura enim ad hoc ordinavit delectationes in istis actibus, ne animalia, propter laborem, ab istis actibus necessariis naturae desisterent: quod contingeret nisi delectatione provocarentur. Est ergo ordo praeposterus et indecens si operationes propter solas delectationes exerceantur. Nullo igitur modo hoc in resurgentibus erit, quorum vita ordinatissima ponitur.

4181. — Adhuc. Vita resurgentium ad conservandam perfectam beatitudinem ordinatur. Beatitudo autem et felicitas hominis non consistit in delectationibus corporalibus, quae sunt delectationes ciborum et venereorum, ut in tertio libro (cap. 27) ostensum est. Non igitur oportet ponere in vita resurgentium huiusmodi delectationes esse.

4182. — *a*) Amplius. Actus virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad finem. Si igitur in statu futurae beatitudinis essent delectationes ciborum et venereorum, quasi ad beatitudinem pertinentes, sequeretur quod in intentione eorum qui virtuosa agunt, essent aliqualiter delectationes praedictae. Quod rationem temperantiae excludit: est enim contra temperantiae rationem ut aliquis a delectationibus nunc abstineat ut postmodum eis magis frui possit. Redderetur igitur omnis castitas impudica, et omnis abstinentia gulosa.

b) Si vero praedictae delectationes erunt,

non tamen quasi ad beatitudinem pertinentes, ut oporteat eas esse intentas ab his qui virtuosa agunt: — hoc esse non potest. Quia omne quod est, vel est propter alterum, vel propter seipsum. Praedictae autem delectationes non erunt propter alterum: non enim erunt propter actiones ordinatas ad finem naturae, ut iam ostensum est (4173).

c) Relinquitur igitur, quod erunt propter seipsas. Omne autem quod est huiusmodi, vel est beatitudo vel pars beatitudinis. Oportet igitur, si delectationes praedictae in vita resurgentium erunt, quod ad beatitudinem eorum pertineant. Quod esse non potest, ut ostensum est (*a*, *b*). Nullo igitur modo huiusmodi delectationes erunt in futura vita.

4183. — Praeterea. Ridiculum videtur delectationes quaerere corporales, in quibus nobiscum animalia bruta communicant, ubi expectantur delectationes altissimae, in quibus cum angelis communicamus, quae erunt in Dei visione, quae nobis et angelis erit communis, ut in tertio libro (capp. 48 sqq.) ostensum est. Nisi forte quis dicere velit beatitudinem angelorum esse imperfectam, quia desunt eis delectationes brutorum: quod est omnino absurdum. Hinc est quod Dominus dicit, MATTH. 22, 30, quod *in resurrectione neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei.*

4184. — *a*) Per hoc autem excluditur error IUDAEORUM et SARACENORUM, qui ponunt quod in resurrectione homines cibis et venereis utentur, sicut et nunc.

b) Quos etiam quidam CHRISTIANI HAERETICI sunt secuti, ponentes regnum Christi futurum in terris terrenum per mille annos, in quo spatio temporis *dicunt eos qui tunc resurrexerint, immoderatissime carnalibus epulis vacaturos, in quibus sit cibus tantus ac potus ut non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius incredulitatis excedant. Nullo autem modo ista possunt nisi a carnalibus credi. Hi autem qui spirituales sunt, istos ista credentes « Chiliastas » appellant, graeco vocabulo, quod, verbum ε verbo exprimentes, nos possumus « millenarios » nuncupare*, ut AUGUSTINUS dicit, XX *de Civitate Dei.*

4185. — Sunt autem quaedam quae huic opinioni suffragari videntur.

Et primo quidem, quia Adam ante peccatum vitam habuit immortalem: et tamen et cibis et venereis uti potuit in illo statu, cum ante peccatum illi sit dictum: *Crescite et multiplicamini*, et iterum: De *omni ligno quod est in paradiso comede.*

4186. — Deinde ipse Christus post resurrectionem legitur comedisse et bibisse. Dicitur enim LUC. ult., quod *cum manducasset coram* discipulis, *sumens reliquias dedit eis.* Et *Actuum* 10, dicit PETRUS: 40 *Hunc*, scilicet Iesum, *Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri,* 41 *non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo, nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo, postquam resurrexit a mortuis.*

4187. — *a*) Sunt etiam quaedam auctoritates quae ciborum usum in huiusmodi statu hominibus repromittere videntur. Dicitur enim ISAIAE 25, 6: *Faciet Dominus*

curados por quem pratica a virtude, isto é impossível: porque tudo o que existe, ordena-se a outro ou a si mesmo. Ora, os citados prazeres não se ordenam a outras coisas, pois, como vimos (nº 1), não estão relacionados com as ações ordenadas para o fim da natureza.

Resta, pois, dizer que ordenam-se a si mesmos. Ora, tudo que assim é, ou é bem-aventurança ou parte da bem-aventurança. Por isso, se esses prazeres estiverem na vida dos ressuscitados, convém que pertençam à bem-aventurança deles. Mas isso é impossível, como foi demonstrado acima. Logo, os prazeres não estarão de modo algum na vida futura.

10. Além disso, parece ridículo buscar prazeres corpóreos, que temos em semelhança com os animais, onde se esperam deleites elevadíssimos, que temos em semelhança com os anjos, e tais deleites constarão na visão de Deus, que será comum a nós e aos anjos, como acima foi demonstrado (l. III, c. XLVIII). A não ser que se diga que a bem-aventurança angélica é imperfeita, porque lhe faltam os prazeres animais. Mas isso é um total absurdo. Por isso, diz o Senhor: *Na ressurreição nem os homens terão mulheres, nem as mulheres, maridos* (Mt 22, 30).

11. Pelo exposto acima é refutado o erro dos judeus e dos sarracenos, que dizem que na ressurreição os homens usarão dos alimentos e do sexo, como agora.

Alguns heréticos cristãos seguiram-lhes também as idéias, dizendo vir um futuro reino terreno de Cristo, que durará na terra por mil anos, e neste espaço de tempo, segundo Agostinho, eles afirmam *que os ressuscitados se entregarão ao máximo nos encontros carnais, nos quais haverá tanta comida e bebida, que, não só não terão temperança alguma, como também se excederão aos pagãos nas orgias. Ora, isso só poderia ser aceito por homens carnais. Por isso, os espirituais chamam a quem crê em tais coisas de quiliastas, termo grego, cuja tradução literal é milenários* (XX, A cidade de Deus 7; PL 41, 667).

12. Há, no entanto, algumas razões que parecem confirmar essa opinião. A primeira se baseia no fato de que Adão, antes do pecado, teve vida mortal e, não obstante, naquele estado podia usar dos alimentos e do sexo, porque antes do pecado lhe fora dito: *Crescei e multiplicai-vos* (Gn 1, 28); *Comerás de toda árvore do paraíso* (Gn 2, 16).

13. A segunda razão encontra-se no exemplo do próprio Cristo, pois de Cristo se lê que, após a ressurreição, comeu e bebeu, visto estar no Evangelho escrito: *Tendo comido diante dos discípulos, pegou as sobras e lhes deu* (Lc 24, 43). Diz ainda S. Pedro: *Este* (Jesus), *Deus ressuscitou no terceiro dia, e o manifestou, não diante de todo o povo, mas de testemunhas escolhidas por Deus, nós, que comemos e bebemos com ele, depois de ter ressurgido dos mortos* (At 10, 40).

14. Há, além disso, alguns testemunhos que parecem prometer aos homens o uso dos alimentos naquele estado. Lê-se em Isaías: *Preparou, Javé dos exércitos, a*

todos os povos, sobre este monte, um festim de gostosos manjares, um festim de excelentes vinhos (Is 25, 6). Que esse texto se referia ao estado dos ressuscitados, depreende-se do que vem após: *Destruirá a morte para sempre e o Senhor enxugará as lágrimas de todos os santos* (Is 25, 8). Lê-se ainda em Isaías: *Eis que meus servos comerão, e vós tereis fome. Eis que meus servos beberão, e vós tereis sede* (Is 65, 3). E que isso se refere à vida futura, depreende-se disto que vem após: *Criarei um céu novo e uma terra nova* (Is 65, 17). Em Mateus, diz o Senhor: *Não mais beberei deste fruto da videira, até o dia em que beberei convosco no reino do meu Pai* (Mt 26, 29). Em Lucas diz o Senhor: *Eu disponho o reino para vós, como o meu Pai o dispôs para mim, para comerdes e beberdes na mesa do meu reino* (Lc 22, 29-30). Lê-se ainda no Apocalipse: *De ambos os lados do rio* (na cidade das bem-aventuranças) *haverá uma árvore da vida que dará doces frutos* (Ap 22, 2); e anteriormente: *Vi as almas dos degolados por causa do testemunho de Cristo e viveram e reinaram com Cristo por mil anos. O restante dos mortos não viveram até que se completassem mil anos* (Ap 20, 4-5).

Ora, esses textos aduzidos parecem confirmar a opinião dos heréticos.

15. As razões acima alegadas não são de difícil resposta.

Quanto à primeira objeção, referente a Adão, ela é sem valor. Com efeito, Adão teve uma certa perfeição pessoal, pois a natureza humana ainda não estava completa e o gênero humano ainda não se tinha multiplicado. Por isso, Adão foi constituído naquela perfeição que cabia ao princípio de todo gênero humano. E, assim, foi necessário que gerasse filhos para haver multiplicação do gênero humano e, conseqüentemente, que usasse de alimentos. Mas, na perfeição do estado dos ressurgidos, a natureza humana terá atingido a perfeição completa, estando completo também o número dos eleitos. Por isso, não haverá motivo para o uso dos alimentos nem para a geração.

Por isso, uma foi a imortalidade de Adão, e outra será a dos ressuscitados. Ora, os ressuscitados serão de tal modo imortais e incorruptíveis que não morrerão mais e nada mais do corpo lhes será dissolvido. Adão, porém, foi imortal de modo a não morrer, se não pecasse, e de modo a morrer, se pecasse. E a imortalidade lhe poderia ser conservada, não porque nada se dissolvesse no seu corpo, mas porque pela ingestão dos alimentos, podia ser auxiliado contra a dissolução causada pelo úmido natural, para que a corrupção não lhe atingisse o corpo.

16. Quanto a Cristo, deve-se afirmar que comeu após a ressurreição, não por necessidade, mas para demonstrar a veracidade da sua ressurreição. Por isso aquela comida não se converteu em carne, mas voltou à matéria anterior. Esta causa da alimentação não haverá quando todos ressurgirem.

17. Os textos bíblicos, que parecem prometer o uso dos alimentos após a ressurreição, devem ser entendidos em sentido espiritual. Com efeito, a Escritura nos

exercituum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium medullatorum, vindemiae defaecatae. Et quod intelligatur quantum ad statum resurgentium, patet ex hoc quod postea subditur: 8 *Praecipitabit mortem in sempiternum; et auferet Dominus Deus* omnem *lacrymam ab omni facie.*

b) Dicitur etiam Isaiae 65, 13: *Ecce, servi mei comedent, et vos esurietis. Ecce, servi mei bibent, et vos sitietis.* Et quod hoc referendum sit ad statum futurae vitae, patet ex eo quod postea subditur: 17 *Ecce, ego* creabo caelum novum, *et terram novam* etc..

c) Dominus etiam dicit, Matth. 26, 29: *Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei.*

d) Et Luc. 22 dicit: *Ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus, regnum:* 30 *ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.*

e) *Apocalypsis* etiam 22, 2, dicitur quod *ex utraque parte fluminis*, quod erit in civitate Beatorum, erit *lignum vitae, afferens fructus duodecim*. Et 20, dicitur: 4 *Vidi animas decollatorum propter testimonium Iesu, et vixerunt et regnaverunt cum Christo mille annis.* 5 *Ceteri mortuorum non vixerunt donec consummarentur mille anni.*

f) Ex quibus omnibus praedictorum haereticorum opinio confirmari videtur.

4188. — Haec autem non difficile est solvere.

a) Quod enim primo (4185) obiicitur, de Adam, efficaciam non habet. Adam enim perfectionem quandam habuit personalem, nondum tamen erat natura humana totaliter perfecta, nondum multiplicato humano genere. Institutus ergo fuit Adam in tali perfectione quae competebat principio totius humani generis. Et ideo oportuit quod generaret ad multiplicationem humani generis; et per consequens quod cibis uteretur. Sed perfectio resurgentium erit natura humana totaliter ad suam perfectionem perveniente, numero electorum iam completo. Et ideo generatio locum non habebit, nec alimenti usus.

b) Propter quod et alia erit immortalitas et incorruptio resurgentium, et alia quae fuit in Adam. Resurgentes enim sic immortales erunt et incorruptibiles ut mori non possint, nec ex eorum corporibus aliquid resolvi. Adam autem sic fuit immortalis ut posset non mori si non peccaret, et posset mori si peccaret: et eius immortalitas sic conservari poterat, non quod nihil resolvetur ab eius corpore, sed ut contra resolutionem humidi naturalis ei subveniri posset per ciborum assumptionem, ne ad corruptionem corpus eius perveniret.

4189. — De Christo (4186) autem dicendum est quod post resurrectionem comedit, non propter necessitatem, sed ad demonstrandum suae resurrectionis veritatem. Unde cibus ille non fuit conversus in carnem, sed resolutus in praeiacentem materiam. Haec autem causa comedendi non erit in resurrectione communi.

4190. — Auctoritates vero quae ciborum usum post resurrectionem repromittere videntur (4187), spiritualiter intelligendae sunt. Proponit enim nobis divina Scriptura in-

telligibilia sub similitudine sensibilium, *ut animus noster ex his quae novit, discat incognita amare*. Et secundum hunc modum delectatio quae est in contemplatione sapientiae, et assumptio veritatis intelligibilis in intellectum nostrum, per usum ciborum in Sacra Scriptura consuevit designari: secundum illud *Proverb.* 9, quod de sapientia dicitur: 2 *Miscuit vinum, et proposuit mensam suam.* 4 *Et insipientibus locuta est,* 5 *Venite, comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis.* Et *Eccli.* 15, 3 dicitur: *Cibabit illum pane vitae et intellectus, et aqua sapientiae salutaris potabit illum.* De ipsa etiam sapientia dicitur *Proverb.* 3, 18: *Lignum vitae est his qui apprehenderint eam: et qui tenuerit eam, beatus.* Non igitur praedictae auctoritates cogunt dicere quod resurgentes cibis utantur.

4191. — Hoc tamen quod positum est de verbis Domini (4187 *c*) quae habentur MATTH. 26, 29 potest et aliter intelligi: ut referatur ad hoc quod ipse cum discipulis post resurrectionem comedit, et bibit novum quidem vinum, idest, *novo modo*, scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis demonstrationem. Et dicit, *in regno Patris mei*, quia in resurrectione Christi regnum immortalitatis demonstrari incoepit.

4192. — Quod vero in *Apocalypsi* dicitur de *mille annis* et *prima resurrectione martyrum* (4187 *e*), intelligendum est quod prima resurrectio est animarum, prout a peccatis resurgunt: secundum illud APOSTOLI, *Ephes.* 5, 14: *Exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Per mille autem annos intelligitur totum tempus Ecclesiae, in quo Martyres regnant cum Christo, et alii sancti, tam in praesenti Ecclesia, quae regnum Dei dicitur, quam etiam in caelesti patria quantum ad animas: *millenarius* enim perfectionem significat, quia est numerus cubicus et radix eius est denarius qui solet etiam perfectionem significare.

4193. — Sic ergo manifestum fit quod resurgentes non vacabunt cibis et potibus, neque venereis actibus.

4194. — Ex quo ultimo haberi potest quod omnes occupationes activae vitae cessabunt, quae ordinari videntur ad usum ciborum et venereorum et ad alia quae sunt necessaria corruptibili vitae. Sola ergo occupatio contemplativae vitae in resurgentibus remanebit. Propter quod LUC. 10, 42, dicitur de Maria contemplante quod *optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea.* Inde est etiam quod dicitur IOB 7: 9 *Qui descendit ad inferos, non ascendet,* 10 *nec revertetur ultra in domum suam, neque cognoscet eum amplius locus eius*, in quibus verbis talem resurrectionem IOB negat qualem quidam posuerunt, dicentes quod post resurrectionem homo redibit ad similes occupationes quas nunc habet, ut scilicet aedificet domos, et alia huiusmodi exerceat officia.

propõe coisas inteligíveis mediante analogias sensíveis *para que as nossas almas, partindo do conhecido, aprendam amar o desconhecido* (Gregório Magno. Homilias sobre o Evangelho 9; PL 76, 1114). E segundo esse princípio o deleite que há na contemplação da sabedoria e a penetração da virtude inteligível pelo nosso intelecto costumou comparar na Sagrada Escritura ao uso dos alimentos, segundo este texto: *Misturou o vinho e preparou a sua mesa. E aos insensatos disse: Vinde, comei do meu pão e bebei do vinho que para vós preparei* (Pr 9, 2-5). Lê-se, ainda: *Alimentou-o com o pão da vida e da inteligência, e lhe deu de beber água da sabedoria salutar* (Ecl 15, 3). Da própria Sabedoria é dito: *A árvore da vida é para os que a atingirem, e feliz aquele que a abraça* (Pr 3, 18).

18. Quanto ao texto aduzido de Mateus (Mt 26, 29), pode ser entendido de outra maneira, isto é, referindo-se ao fato de Cristo, após a ressurreição, ter comido e bebido um novo vinho com os discípulos, isto é, *de maneira nova*, a saber: não devido à necessidade, mas para demonstrar a ressurreição. E falou *no reino do meu Pai*, porque na ressurreição de Cristo começou a se manifestar o reino da imortalidade.

19. Quanto ao texto do Apocalipse, que se refere a mil anos e à primeira ressurreição dos mártires, deve-se entender como sendo primeira ressurreição a das almas, enquanto elas ressurgem dos pecados, segundo o texto do Apóstolo: *Ressurge dos mortos, e Cristo te iluminará* (Ef 5, 14). Por mil anos entende-se todo o tempo da Igreja, no qual os mártires reinam com Cristo, como também os outros santos, tanto na Igreja do presente, que se chama *reino de Deus*, como na celeste pátria, pertencente às almas. Ora, *milenar* significa perfeição, porque é número redondo, cuja raiz é o denário, que também costuma significar perfeição.

20. Fica pois evidenciado que os ressuscitados não se entregarão às comidas e às bebidas, nem aos atos sexuais.

21. Do acima exposto se pode concluir que cessarão todas as paixões da vida ativa, que se destinam ao uso dos alimentos e do sexo, e as outras atividades necessárias a esta vida corruptível. Por isso, no ressuscitado somente permanecerá o que é próprio da vida contemplativa. Por essa razão é dito no Evangelho a respeito de Maria que contemplava: *Escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada* (Lc 10, 42). Diz também Jó: *Quem desceu aos infernos, não subirá, nem jamais voltará à sua casa, nem jamais verá o seu lugar* (Jó 7, 9). Por essas palavras, Jó nega aquela ressurreição da qual alguns afirmaram que depois da ressurreição o homem voltaria às ocupações semelhantes às que agora exerce, como sejam edificar casas e exercer ofícios semelhantes.

CAPÍTULO LXXXIV
OS CORPOS DOS RESSUSCITADOS TERÃO A MESMA NATUREZA

1. Alguns erraram a respeito do estado dos ressuscitados, baseando-se no que foi dito até aqui. Como o corpo composto de contrários corrompe-se necessariamente, houve alguns que disseram que os homens ressuscitados não teriam os corpos compostos de contrários.

Destes, uns afirmaram que os nossos corpos não ressuscitarão em sua natureza corpórea, porque o Apóstolo disse: *É semeado em corpo animal, ressurgirá em corpo espiritual* (1Cor 15, 44). Outros, movidos pelas mesmas palavras, afirmaram que na ressurreição os nossos corpos serão sutis, semelhantes ao ar e aos ventos, pois o ar é chamado de *espírito*. Por isso, entendiam que as coisas espirituais são sinônimas das aéreas. Outros ainda, afirmavam que na ressurreição os nossos corpos não serão terrestres, mas celestes, segundo o que diz o Apóstolo: *Há corpos celestes e corpos terrestres* (1Cor 15, 40).

E a todos eles parece favorecê-los ainda mais o Apóstolo, quando diz: *A carne e o sange não possuirão o reino de Deus* (1Cor 15, 50). Parece, pois, que os corpos ressuscitados não terão carne e sangue, e conseqüentemente, nem os outros humores.

2. Mas o erro dessas opiniões é evidente. Com efeito, a nossa ressurreição será semelhante à de Cristo, segundo diz o Apóstolo: *Reformará o corpo da nossa humildade, assemelhando-o ao corpo da sua claridade* (Fl 3, 2). Ora, após a ressurreição, Cristo teve um corpo palpável, constituído de carne e ossos, pois disse aos discípulos após a ressurreição, segundo narra Lucas: *Palpai e vede, porque o espírito não tem carne e ossos como vedes que eu tenho* (Lc 24, 39). Logo, também os demais homens terão corpos palpáveis, compostos de carne e ossos.

3. Além disso, a alma se une ao corpo como a forma à matéria. Mas toda forma tem determinada matéria, pois deve haver proporção entre o ato e a potência. Ora, tendo a alma unidade específica terá também a mesma matéria em unidade específica. Haverá, portanto, o mesmo corpo especificamente uno, antes e depois da ressurreição. E assim é conveniente que seja constituído de carne e ossos, e de outras partes semelhantes.

4. Além disso, como na definição das criaturas naturais o que significa a essência da espécie implica matéria, é necessário que, variando especificamente a matéria, varie a espécie da coisa natural. Ora, o homem é uma coisa natural. Se, pois, após a ressurreição não tiver corpo constituído de carne, ossos e parte semelhantes, como acontece agora, não ressurgirá segundo a mesma espécie, mas chamar-se-á homem apenas por equívoco.

5. Além disso, um corpo de outra espécie distancia-

CAP. LXXXIV. - QUOD CORPORA RESURGENTIUM ERUNT EIUSDEM NATURAE.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 44, q. 1, a. 1, q.la 1 (= *Suppl.* q. 79, a. 1), q.la 2 (= *ibid.* a. 2); *Iob*, XIX, lect. 2: Fuerunt alii; I *Cor.* XV, lect. 9 (1014, 1015); *Decret.*[1] (1180); *Quodlib.* XI, q. 6 (217); *Anima*, a. 19 ad 13; *Comp.* cap. 153 (304-305).

4195. — OCCASIONE autem praemissorum quidam circa conditiones resurgentium erraverunt. Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt ALIQUI qui dixerunt homines resurgentes huiusmodi corpora ex contrariis composita non habere.

4196. — *a*) Quorum ALIQUI posuerunt corpora nostra non in natura corporali resurgere, sed transmutari in spiritum: moti ex eo quod APOSTOLUS dicit, I *Cor.* 15, 44: *Seminatur corpus animale, surget spirituale.*

b) ALII vero ex eodem verbo sunt moti ut dicerent quod corpora nostra in resurrectione erunt subtilia, et aëri et ventis similia. Nam et *spiritus* aër dicitur: ut sic *spiritualia* aërea intelligantur.

c) ALII vero dixerunt quod in resurrectione animae resument corpora, non quidem terrena, sed caelestia: occasionem accipientes ex eo quod APOSTOLUS dicit, I *Cor.* 15, 40, de resurrectione loquens: Sunt *corpora caelestia, et corpora terrestria.*

d) Quibus omnibus suffragari videtur quod APOSTOLUS ibidem dicit, quod 50 *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.* Et sic videtur quod corpora resurgentium non habebunt carnem et sanguinem, et per consequens nec aliquos humores.

4197. — Sed harum opinionum error manifeste apparet. Nostra enim resurrectio conformis erit resurrectioni Christi, secundum illud APOSTOLI, *Philipp.* 3, 21: *Reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Christus autem post resurrectionem habuit corpus palpabile, ex carnibus et ossibus consistens: quia, ut dicitur LUCAE ult. post resurrectionem discipulis dixit: *Palpate et videte: quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Ergo et alii homines resurgentes corpora palpabilia habebunt, ex carnibus et ossibus composita.

4198. — Adhuc. Anima unitur corpori sicut forma materiae. Omnis autem forma habet determinatam materiam: oportet enim esse proportionem actus et potentiae. Cum igitur anima sit eadem secundum speciem, videtur quod habeat eandem materiam secundum speciem. Erit ergo idem corpus secundum speciem post resurrectionem et ante. Et sic oportet quod sit consistens ex carnibus et ossibus, et aliis huiusmodi partibus.

4199. — Amplius. Cum in definitione rerum naturalium, quae significat essentiam speciei, ponatur materia, necessarium est quod, variata materia secundum speciem, varietur species rei naturalis. Homo autem res naturalis est. Si igitur post resurrectionem non habebit corpus consistens ex carnibus et ossibus et huiusmodi partibus, sicut nunc habet, non erit qui resurget eiusdem speciei, sed dicetur homo tantum aequivoce.

4200. — Item. Magis distat ab anima unius

hominis corpus alterius speciei, quam corpus humanum alterius hominis. Sed anima non potest iterato uniri corpori alterius hominis, ut in Secundo ostensum est (cap. 83, prope finem). Multo igitur minus poterit in resurrectione uniri corpori alterius speciei.

4201. — Praeterea. Ad hoc quod homo idem numero resurgat, necessarium est quod partes eius essentiales sint eaedem numero. Si igitur corpus hominis resurgentis non erit ex his carnibus et his ossibus ex quibus nunc componitur, non erit homo resurgens idem numero.

4202. — Has autem omnes falsas opiniones manifestissime Iob excludit, dicens: *Rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum, quem visurus sum ego ipse, et non alius.*

4203. — Habent autem et singulae praedictarum opinionum propria inconvenientia.

4204. — Ponere enim corpus transire in spiritum est omnino impossibile. Non enim transeunt in invicem nisi quae in materia communicant. Spiritualium autem et corporalium non potest esse communicatio in materia: cum substantiae spirituales sint omnino immateriales, ut in Secundo ostensum est (cap. 50). Impossibile est igitur quod corpus humanum transeat in substantiam spiritualem.

4205. — Item. Si transeat in substantiam spiritualem corpus humanum, aut transibit in ipsam substantiam spiritualem quae est anima: aut in aliquam aliam. Si in ipsam, tunc post resurrectionem non esset in homine nisi anima, sicut et ante resurrectionem. Non igitur immutaretur conditio hominis per resurrectionem. — Si autem transibit in aliam substantiam spiritualem, sequetur quod ex duabus substantiis spiritualibus efficietur aliquid unum in natura: quod est omnino impossibile, quia quaelibet substantia spiritualis est per se subsistens.

4206. — Similiter etiam impossibile est quod corpus hominis resurgentis sit quasi aëreum et ventis simile.

4207. — Oportet enim corpus hominis, et cuiuslibet animalis, habere determinatam figuram et in toto et in partibus. Corpus autem habens determinatam figuram oportet quod sit in se terminabile: quia figura est quae termino vel terminis comprehenditur; aër autem non est in se terminabilis, sed solum termino alieno terminatur. Non est ergo possibile quod corpus hominis resurgentis sit aëreum et ventis simile.

4208. — Praeterea. Corpus hominis resurgentis oportet esse tactivum: quia sine tactu nullum est animal. Oportet autem ut resurgens sit animal, si sit homo. Corpus autem aëreum non potest esse tactivum, sicut nec aliquod aliud corpus simplex: cum oporteat corpus per quod fit tactus, esse medium inter qualitates tangibiles, ut sit quodammodo in potentia ad eas, ut Philosophus probat in libro *de Anima*. Impossibile est igitur quod corpus hominis resurgentis sit aëreum et simile ventis.

4209. — Ex quo etiam apparet quod non poterit esse corpus caeleste.

4210. — Oportet enim corpus hominis, et cuiuslibet animalis, esse susceptivum tangibilium qualitatum, ut iam dictum est

se mais da alma humana do que outro corpo humano. Ora, a alma não pode de novo unir-se ao corpo de outro homem, como acima foi demonstrado (l. II, c. LXXXIII). Logo, muito menos poderá, na ressurreição, unir-se a um corpo de outra espécie.

6. Além disso, para que o homem ressurja necessariamente o mesmo será preciso que também as suas partes essenciais sejam em número igual. Se, pois, o corpo do homem ressuscitado não tiver a mesma carne e os mesmos ossos que agora o compõem, ele não será numericamente o mesmo na ressurreição.

7. Todas essas falsas opiniões são refutadas por Jó, quando diz: *De novo serei revestido da minha pele e na minha carne verei o meu Deus, a quem eu, e não outro, verei* (Jó 19, 26-27).

8. Cada uma das opiniões acima vistas tem a sua inconveniência.

De fato, afirmar que o corpo se transforma em espírito é absolutamente impossível, pois não se transformam um no outro senão as coisas que têm matéria comum. Ora, não há matéria comum no corpo e na alma, pois as substâncias espirituais são absolutamente imateriais, como foi visto acima (l. II, c. L). Logo, é impossível que o corpo humano se transforme em substância espiritual.

9. Além disso, se o corpo humano se transforma em substância espiritual, ou se transformará na substância espiritual que é a própria alma, ou em outra substância. Se na mesma, então não haverá no homem, após a ressurreição, senão a alma, como antes da ressurreição. Logo, o estado do homem não seria mudado pela ressurreição. Se se transforma em outra substância espiritual, resultaria que de duas substâncias espirituais far-se-ia uma só coisa natural, o que é impossível, porque toda substância espiritual é substância por si mesma.

10. Igualmente é impossível o corpo humano ressuscitado ser como o ar ou como o vento.

Com efeito, é necessário que o corpo humano, como o de qualquer animal, tenha determinada figura no todo e nas partes. Ora, um corpo com determinada figura é limitado, porque figura é o que está contido no limite ou nos limites. Ora, o ar não é limitado, mas é determinado pelos limites de outra coisa. Logo, não é possível que o corpo humano ressuscitado seja como o ar ou como o vento.

11. Além disso, convém que o corpo do homem ressuscitado tenha o sentido do tato, porque não há animal sem tato. Ora, o ressuscitado, se é homem, é também animal. Mas um corpo aéreo não pode ter tato, como nem outro corpo simples, porque o corpo, mediante o qual se tem o tato, é o meio entre as qualidades tangíveis, estando como em potência para elas, como disse o Filósofo (II Sobre a Alma 11, 423a; Cmt 22, 527s). Logo, é impossível que o corpo humano ressuscitado seja como o ar ou como o vento.

12. Donde também se depreende que não pode ser corpo celeste. Com efeito, convém que o corpo humano seja receptivo das qualidades tangíveis, como foi dito. Ora, tal não pode acontecer com o corpo celeste que

não é quente nem frio, nem úmido nem seco, nem coisa semelhante, nem ato nem potência, como diz o Filósofo (I Sobre o Céu e o Mundo 3, 270a; Cmt 7, 72). Logo, o corpo ressuscitado não será como um corpo celeste.

13. Além disso, os corpos celestes são incorruptíveis e não se mudam no seu estado natural. Ora, seguindo o seu estado natural eles têm figura esférica, como o Filósofo provou (II Sobre o Céu e o Mundo 4, 286b; Cmt 5 e 6). Por isso, é impossível que recebam a figura naturalmente devida ao corpo humano. Logo, é impossível que os corpos dos ressuscitados tenham a natureza dos corpos celestes.

(4208). Hoc autem corpori caelesti non potest convenire quod non est neque calidum neque frigidum, neque humidum neque siccum, neque aliquid huiusmodi, vel actu vel potentia, ut probatur in I *de Caelo*. Corpus igitur hominis resurgentis non erit corpus caeleste.

4211. — Adhuc. Corpora caelestia sunt incorruptibilia, et transmutari non possunt a sua naturali dispositione. Naturaliter autem eis debetur figura sphaerica ut probatur in II *de Caelo et Mundo*. Non est igitur possibile quod accipiant figuram quae naturaliter humano corpori debetur. Impossibile est igitur quod corpora resurgentium sint de natura caelestium corporum.

CAPÍTULO LXXXV
O ESTADO DOS CORPOS RESSUSCITADOS SERÁ DIFERENTE DO ATUAL

1. Embora os corpos dos ressuscitados tenham no futuro a mesma espécie dos nossos no presente, terão, no entanto, outro estado.

Primeiramente, quanto ao fato de que serão incorruptíveis quer os corpos dos bons, quer os dos maus. E isto por três motivos.

O primeiro vem do fim da ressurreição. Com efeito, ressuscitarão os corpos dos bons e dos maus para que também nos próprios corpos recebam o prêmio ou o castigo daquilo que fizeram enquanto viviam no corpo. Mas o prêmio dos bons, que será a felicidade, será perpétuo. Igualmente, o pecado mortal terá um castigo perpétuo. A causa de ambas as coisas depreende-se do que acima foi dito (l. III, cc. LXII e CXLIV). Logo, convém que uns e outros recebam um corpo incorruptível.

O segundo motivo pode ser tomado da causa formal dos ressuscitados, que é a alma. Com efeito, foi dito acima (c. LXXIX), que para a alma não ficar para sempre separada do corpo, novamente o assumirá na ressurreição. Por isso, como se providenciou para a perfeição da alma que recebesse o corpo, será conveniente que o corpo esteja disposto segundo convém à alma. Mas a alma é incorruptível. Logo, ser-lhe-á dado novamente um corpo, mas incorruptível.

O terceiro motivo provém da causa ativa da ressurreição. Ora, Deus que restabelecerá os corpos corrompidos para a vida poderá muito mais dar novo estado a estes corpos, a fim de que, tendo recuperado a vida, conservem-na para sempre. Um exemplo serve para ilustrar esse fato: quando Deus quis, conservou os corpos corruptíveis dos três jovens na fornalha, livrando-os da destruição (Dn 3).

CAP. LXXXV. - QUOD CORPORA RESURGENTIUM ERUNT ALTERIUS DISPOSITIONIS.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 44, q. 3, a. 1, q.la 2 (= *Suppl.* q. 86, a. 2); *Epist.* A, ad 12-13; *Epist.* B, art. 19 (748), 20 (749); *Resp. art. XLII*, art. 24 (797), 25 (798); *Quodlib.* VII, q. 5, a. 1; *Pot.* q. 5, a. 10; I *Cor.* 15, lect. 8 (1010), 9 (1014); *Comp.* cap. 155 (311), 167 (331), 177 (350).

4212. — QUAMVIS autem corpora resurgentium sint futura eiusdem speciei cuius nunc sunt corpora nostra, tamen aliam dispositionem habebunt.

4213. — Et primo quidem quantum ad hoc, quod omnia resurgentium corpora, tam bonorum quam malorum, incorruptibilia erunt.

4214. — Cuius quidem ratio triplex est:

a) Una quidem sumitur ex fine resurrectionis. Ad hoc enim resurgent tam boni quam mali, ut etiam in propriis corporibus praemium consequantur vel poenam pro his quae gesserunt dum vixerunt in corpore. Praemium autem bonorum, quod est felicitas, erit perpetuum; similiter etiam peccato mortali debetur poena perpetua: quorum utrumque patet ex his quae in Tertio (capp. 62, 144) determinata sunt. Oportet igitur quod utrumque corpus incorruptibile recipiatur.

b) Alia ratio potest sumi a causa formali resurgentium, quae est anima. Dictum est enim supra (cap. 79) quod, ne anima in perpetuum remaneat a corpore separata, iterato per resurrectionem corpus resumet. Quia igitur in hoc perfectioni animae providetur quod corpus recipiat, conveniens erit ut corpus secundum quod competit animae disponatur. Est autem anima incorruptibilis. Unde et corpus ei incorruptibile reddetur.

c) Tertia vero ratio sumi potest ex causa activa resurrectionis. Deus enim, qui corpora iam corrupta reparabit ad vitam, multo fortius hoc corporibus praestare poterit, ut recuperata vita in eis perpetuo conservetur. In cuius rei exemplum, etiam corpora corruptibilia, cum voluit, a corruptione servavit illaesa, sicut corpora Trium Puerorum in fornace.

4215. — Sic igitur intelligenda est incorruptibilitas futuri status, quia hoc corpus, quod nunc corruptibile est, incorruptibile divina virtute reddetur: ita quod anima in ipsum perfecte dominabitur, quantum ad hoc quod ipsum vivificet; nec talis communicatio vitae a quocumque alio poterit impediri. Unde et APOSTOLUS dicit, I *Cor.* 15, 53: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.*

4216. — Non igitur per hoc homo resurgens immortalis erit quod aliud corpus incorruptibile resumat, ut praedictae opiniones posuerunt (cap. praec.): sed quia hoc ipsum corpus quod nunc est corruptibile, incorruptibile fiet.

4217. — Sic igitur intelligendum est quod APOSTOLUS dicit: 50 *b Caro et sanguis regnum Dei non* possidebunt, quod in statu resurgentium corruptio tolletur carnis et sanguinis, substantia tamen carnis et sanguinis remanente. Unde subiungit: 50 *c neque corruptio incorruptelam possidebit.*

2. A incorruptibilidade do futuro estado deve ser entendida assim, porque este corpo agora corruptível tornar-se-á incorruptível pela virtude divina. A alma, então, domina-lo-á perfeitamente no tocante à vivificação e esta comunicação vital não poderá ser impedida por coisa alguma. Por isso, diz o Apóstolo: *Convém que este corpo corruptível revista-se da incorruptibilidade, este corpo mortal, da imortalidade* (1Cor 15, 53).

3. Assim sendo, o homem ressuscitado será imortal não porque reassumiu outro corpo incorruptível, como afirmavam as opiniões supracitadas (c.prec.), mas porque este mesmo corpo, que é agora corruptível, tornar-se-á incorruptível.

4. E é neste sentido que deve ser entendido o que diz o Apóstolo: *A carne e o sangue não participarão do reino de Deus* (1Cor 15, 50), isto é, no estado dos ressuscitados será tirada a corrupção da carne e do sangue, mas permanecerá a substância da carne e do sangue. Por isso, logo é acrescentado: *Nem a corrupção herdará a incorruptibilidade* (1Cor 15, 50).

CAP. LXXXVI. - DE QUALITATE CORPORUM GLORIFICATORUM.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 44, q. 2, a. 1, q.la 1 (= *Suppl.* q. 82, a. 1); a. 2, q.la 1 (= *ibid.* q. 83, a. 1); a. 3, q.la 1 (= *ibid.* q. 84, a. 1); a. 4, q.la 1 (= *ibid.* q. 85, a. 1); dist. 49, q. 4, a. 5, q.la 3; I *Cor.* XV, lect. 6 (980-988); *Art.* (629 b); *Symb.* art. 11 (1008); *Comp.* cap. 167 (331), 168 (332).

4218. — QUAMVIS autem merito Christi defectus naturae in resurrectione tollatur ab omnibus communiter tam bonis quam malis, remanebit tamen differentia inter bonos et malos quantum ad ea quae personaliter utrisque conveniunt. Est autem de ratione naturae quod anima humana sit corporis forma, ipsum vivificans et in esse conservans: sed ex personalibus actibus meretur anima in gloriam divinae visionis elevari, vel ab ordine huius gloriae propter culpam excludi. Disponetur igitur corpus communiter omnium secundum condecentiam animae: ut scilicet forma incorruptibilis esse incorruptibile corpori tribuat, contrariorum compositione non obstante: eo quod materia corporis humani divina virtute animae humanae quantum ad hoc subiicietur omnino. Sed ex claritate et virtute animae ad divinam visionem elevatae, corpus sibi unitum aliquid amplius consequitur. Erit enim totaliter subiectum animae, divina virtute hoc faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones et passiones, et motus, et corporeas qualitates.

4219. — Sicut igitur anima divina visione fruens quadam spirituali claritate replebitur, ita per quandam redundantiam ex anima in corpus, ipsum corpus suo modo *claritatis* gloriae induetur. Unde dicit APOSTOLUS, I *Cor.* 15, 43 *a*: *Seminatur* corpus *in ignobilitate, surget in gloria*: quia corpus nostrum nunc est opacum, tunc autem erit

CAPÍTULO LXXXVI
A QUALIDADE DOS CORPOS RESSUSCITADOS

1. Embora o mérito de Cristo afaste o defeito da natureza comum aos bons e aos maus, permanecerá, no entanto, a diferença entre ambos, quanto àquilo que cabe pessoalmente a cada um. Ora, ao conceito da natureza pertence que a alma humana seja forma do corpo, vivificando-o e conservando-o no ser. Mas a alma humana merece, pelos seus atos, ser elevada à glória da visão divina, ou ser excluída desta glória por causa da culpa. Por isso, o corpo será disposto em igual para todos, segundo a exigência da alma, isto é, que a alma como forma incorruptível dê ao corpo o ser incorruptível, não obstante a união dos contrários, porque quanto a isso a matéria do corpo humano, pela virtude divina, estará totalmente submissa à alma humana. Mas, devido à clareza e à virtude da alma elevada à visão de Deus, o corpo a ela unido conseguirá algo a mais. Assim, pela virtude divina, será totalmente submisso à alma, não só quanto ao ser, como também quanto às ações e paixões, movimentos e qualidades corpóreas.

2. Por isso, como a alma que goza da visão de Deus estará repleta de uma certa claridade espiritual, também por certa redundância dela no corpo, este será revestido, a seu modo, da claridade da glória. Por isso, diz o Apóstolo: *É semeado o corpo na ignomínia, e ressurgirá em glória* (1Cor 15, 43), porque o nosso corpo que agora é opaco será então translúcido, segundo se lê no Evange-

lho: *Os justos brilharão como sol no reino de meu Pai* (Mt 13, 43).

3. A alma que goza da visão beatífica, unida que está ao fim último, também experimentará a realização de todos os seus desejos. E como o corpo é movido segundo o desejo da alma, conseqüentemente ele obedecerá totalmente ao impulso do espírito. Por isso, os corpos futuros dos ressuscitados bem-aventurados serão *ágeis*. E isso é afirmado pelo Apóstolo, em continuação ao texto acima citado: *É semeado na fraqueza, surgirá na força* (1Cor 15, 43). Ora, aqui sentimos a fraqueza no corpo porque ele se manifesta incapaz de satisfazer o desejo da alma nos movimentos e operações por ela imperados. Mas essa fraqueza será totalmente afastada do corpo pela virtude redundante da alma unida a Deus. Por isso, é dito dos justos que: *Correrão como centelhas na palha* (Sb 3, 7). Não que tenham necessidade de movimento, pois nada mais desejam os que possuem a Deus, senão para demonstração do seu poder.

4. Como a alma que goza de Deus terá o desejo satisfeito quanto à posse de todo bem, também o seu desejo será satisfeito no tocante ao afastamento de todo mal, pois junto ao sumo bem não há espaço algum para qualquer mal. Por isso, o corpo aperfeiçoado pela alma, e a ela proporcionado, será imune de todo mal, quer quanto ao ato, quer quanto à potência. Quanto ao ato, porque neles não haverá corrupção alguma, deformação alguma, defeito algum. Quanto à potência, porque não sofrerão coisa alguma que os moleste. E, por isso, os corpos serão *impassíveis*. Contudo, essa impassibilidade não os eximirá da paixão própria da natureza sensível, pois usarão dos sentidos para o deleite daquilo que não repugna ao estado de impassibilidade. Para comprovar essa impassibilidade, diz o Apóstolo: *É semeado na corrupção, ressurgirá na incorrupção* (1Cor 15, 42).

5. Além disso, a alma que goza de Deus estará totalmente unida a Deus e, segundo o modo dela, participará ao máximo da bondade divina. Também o corpo estará pefeitamente submetido à alma e participará quanto possível das propriedades dela pela acuidade dos sentidos, pela ordenação dos apetites corpóreos, e na total perfeição da natureza: pois tanto mais uma coisa é perfeita na sua natureza, quanto mais pefeitamente a sua matéria submete-se à forma. Por isso, diz o Apóstolo: *É semeado em corpo animal, ressurgirá em corpo espiritual* (1Cor 15, 44). O corpo ressuscitado será espiritual, porque estará totalmente submetido ao espírito, não porque seja espírito, como queriam alguns que entenderam mal o texto citado, quer se tome por espírito a substância espiritual, ou o ar ou o vento (c. LXXXIV).

Do mesmo modo agora também dizemos corpo animal não porque o corpo seja alma, mas porque está sujeito às paixões animais e necessita de alimentos.

6. Do exposto acima se depreende que, assim como a alma humana será elevada à glória dos espíritos celestes para ver a Deus por essência, como acima foi demonstrado (c. LVII), também o seu corpo será sublimado às propriedades dos corpos celestes, sendo então cla-

clarum; secundum illud MATTH. 13, 43: *Fulgebunt iusti sicut sol in regno Patris eorum.*

4220. — Anima etiam quae divina visione fruetur, ultimo fini coniuncta, in omnibus experietur suum desiderium adimpletum. Et quia ex desiderio animae movetur corpus, consequens erit ut corpus omnino spiritui ad nutum obediat. Unde corpora resurgentium beatorum futura erunt *agilia*. Et hoc est quod APOSTOLUS dicit ibidem: 43 *b*: *Seminatur in infirmitate, surget in virtute*. Infirmitatem enim experimur in corpore quia invalidum invenitur ad satisfaciendum desiderio animae in motibus et actionibus quas anima imperat: quae infirmitas totaliter tunc tolletur, virtute redundante in corpus ex anima Deo coniuncta. Propter quod etiam *Sap.* 3, 7, dicitur de iustis, quod *tanquam scintillae in arundineto discurrent*: non quod motus sit in eis propter necessitatem, cum nullo indigeant qui Deum habent, sed ad virtutis demonstrationem.

4221. — Sicut autem anima Deo fruens habebit desiderium adimpletum quantum ad omnis boni adeptionem, ita etiam eius desiderium impletum erit quantum ad remotionem omnis mali: quia cum summo bono locum non habet aliquod malum. Et corpus igitur perfectum per animam, proportionaliter animae, immune erit ab omni malo, et quantum ad actum et quantum ad potentiam. Quantum ad actum quidem, quia nulla in eis erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus. Quantum ad potentiam vero, quia non poterunt pati aliquid quod eis sit molestum. Et propter hoc *impassibilia* erunt. Quae tamen impassibilitas non excludit ab eis passionem quae est de ratione sensus: utentur enim sensibus ad delectationem secundum illa quae statui incorruptionis non repugnant. Ad hanc igitur eorum impassibilitatem ostendendam APOSTOLUS dicit: 42 *Seminatur in corruptione, surget in incorruptione.*

4222. — Rursus, anima Deo fruens ipsi perfectissime adhaerebit, et eius bonitatem participabit in summo, secundum suum modum: sic igitur et corpus perfecte subdetur animae, et eius proprietates participabit quantum possibile est, in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus, et *in omnimoda perfectione naturae*: tanto enim aliquid perfectius est in natura, quanto eius materia perfectius subditur formae. Et propter hoc dicit APOSTOLUS: 44 *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*. Spirituale quidem corpus resurgentis erit: non quia sit spiritus, ut QUIDAM male intellexerunt, sive per spiritum intelligatur spiritualis substantia, sive aër aut ventus (cf. cap. 84): sed quia erit omnino subiectum spiritui; sicut et nunc dicitur corpus animale, non quia sit anima, sed quia animalibus passionibus subiacet, et alimonia indiget.

4223. — Patet igitur ex praedictis quod, sicut anima hominis elevabitur ad gloriam spirituum caelestium ut Deum per essentiam videat, sicut in Tertio est ostensum (cap. 57); ita eius corpus sublimabitur ad proprietates caelestium corporum, inquan-

tum erit clarum, impassibile, absque difficultate et labore mobile, et perfectissime sua forma perfectum. Et propter hoc APOSTOLUS dicit resurgentium corpora esse *caelestia*, non quantum ad naturam. sed quantum ad gloriam.. Unde cum dixisset quod sunt 40 *a corpora caelestia, et* sunt *terrestria*, subiungit quod 40 *b alia* est *caelestium gloria, alia terrestrium*. Sicut autem gloria in quam humana anima sublevatur, excedit naturalem virtutem caelestium spirituum, ut in Tertio est ostensum (cap. 53); ita gloria resurgentium corporum excedit naturalem perfectionem caelestium corporum, ut sit maior claritas, impassibilitas firmior, agilitas facilior et dignitas naturae perfectior.

ro, impassível, com mobilidade fácil e sem esforço, ao máximo perfeitíssimo pela forma. Por isso afirmou o Apóstolo que os corpos ressuscitados serão *celestes*, não quanto à natureza, mas quanto à glória. Por isso, quando ele diz que há *corpos celestes* e *corpos terrestres*, acrescenta: *uma é a glória dos celestes, outra a dos terrestres* (1Cor 15, 40). Mas, como a glória a que será elevada a alma humana excede a potência natural dos espíritos celestes, como foi acima dito (l. III, c. LIII), também a glória dos corpos ressuscitados excederá a perfeição natural dos corpos celestes, de modo que terão maior claridade, mais firmeza, impassibilidade, mais fácil agilidade e mais perfeita dignidade natural.

CAP. LXXXVII. - DE LOCO CORPORUM GLORIFICATORUM.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 22, q. 3, a. 3, q.la 1; *Quodlib.* I, q. 10, a. 2 (22); I, q. 102, a. 2 ad 1; II-II, q. 175, a. 3 ad 4; III, q. 52, a. 4 ad 3; q. 54, a. 2 ad 1; q. 57, a. 4, ad 2; II *Cor.* XII, lect. 1 (452).

4224. — QUIA vero locus debet proportionari locato, consequens est quod, cum corpora resurgentium proprietatem caelestium corporum consequentur, etiam in caelis locum habeant: vel magis *super omnes caelos*, ut simul cum Christo sint, cuius virtute ad hanc gloriam perducentur, de quo dicit APOSTOLUS, *ad Ephes.* 4, 10: *Qui ascendit super omnes caelos, ut* adimpleret *omnia*.

4225. — Frivolum autem videtur contra hanc divinam promissionem ex naturali elementorum positione argumentari, quasi impossibile sit corpus hominis, cum sit terrenum et secundum suam naturam infimum locum habens, supra elementa levia elevari. Manifestum est enim quod ex virtute animae est quod corpus ab ipsa perfectum elementorum inclinationes non sequatur. Ipsa enim anima sua virtute etiam nunc continet corpus, quandiu vivimus, ne ex contrarietate elementorum dissolvatur; et virtute etiam animae motivae corpus in altum elevatur; et tanto amplius quanto virtus motiva fortior fuerit. Manifestum est autem quod tunc anima perfectae virtutis erit, quando Deo per visionem coniungetur. Non igitur debet grave videri si tunc virtute animae corpus et ab omni corruptione servetur immune, et supra quaecumque corpora elevetur.

4226. — Neque etiam huic promissioni divinae impossibilitatem affert quod corpora caelestia frangi non possunt, ut super ea gloriosa corpora subleventur. Quia a virtute divina hoc fiet, ut gloriosa corpora simul cum aliis corporibus esse possint: cuius rei indicium in corpore Christi praecessit, dum ad discipulos *ianuis clausis intravit*.

CAPÍTULO LXXXVII
O LUGAR DOS CORPOS GLORIOSOS

1. Como o lugar deve ser proporcionado à coisa localizada, conseqüentemente, recebendo os corpos ressuscitados a propriedade dos corpos celestes, eles também terão lugar no céu. Ou melhor: *acima de todos os céus*, para que estejam junto de Cristo, por cujo poder foram levados àquela glória, de quem o Apóstolo disse: *Subiu sobre todos os céus para encher tudo* (Ef 4, 10).

2. Vê-se que é vão argumentar contra a promessa divina, referindo-se para tanto à posição natural dos elementos, dizendo que é impossível ao homem elevar-se acima dos elementos leves, por ser ele terreno e ocupando naturalmente o lugar mais inferior. Ora, é manifesto que o corpo aperfeiçoado pela alma, por causa do poder desta, não segue as tendências dos elementos. A mesma alma, também agora enquanto vivemos, contém o corpo, para que ele não se corrompa pela contrariedade dos elementos. E também pelo poder eficiente da alma é que o corpo sobe para alto, e tanto mais quanto mais forte for aquele poder. Mas é manifesto que a alma terá então a virtude perfeita, quando estiver unida a Deus pela visão. Por isso, não se deve pensar que então será difícil ao corpo ser conservado imune de toda corrupção e elevar-se acima de todos os corpos por causa da virtude da alma.

3. Nem apresenta dificuldade à promessa divina o fato de os corpos celestes não poderem ser divididos, para que sobre eles se elevem os corpos gloriosos. Isto porque é pela virtude divina que os corpos gloriosos poderão estar simultaneamente com os outros corpos. O indício disso foi antecipado no corpo de Cristo, quando veio aos discípulos *estando as portas fechadas* (Jo 20, 26).

CAPÍTULO LXXXVIII
SOBRE O SEXO E A IDADE DOS RESSUSCITADOS

1. Não se deve pensar que não haverá nos ressuscitados o sexo feminino, como alguns opinaram. Ora, sendo reparados pela resssurreição os defeitos da natureza, nada será tirado dos corpos ressuscitados que pertença à perfeição natural. E como os demais membros pertencem à integridade do corpo humano, também a ele pertencem os que servem à geração, quer no homem, quer na mulher. Por isso esses membros ressurgirão nuns e noutros.

2. Nem se opõe a isso o fato de que esses membros não terão uso, como acima foi demonstrado (c. LXXXIII). Se por esse motivo tais membros deixarem de existir, então nem os órgãos que servem à alimentação existirão nos ressuscitados, já que após a ressurreição também não se alimentarão. Assim, nem haveria a maior parte dos membros do corpo ressuscitado. No entanto, embora sem uso, todos os membros existirão para que a integridade do corpo natural seja restituída. Por isso, aqueles membros não serão inúteis.

3. Igualmente, a fragilidade do sexo feminino não impedirá a perfeição do corpo ressuscitado. Ora, essa fragilidade não é anti-natural, mas é intencionada pela natureza. E a diferença natural dos homens manifestará a perfeição da natureza e a sabedoria divina, que dispôs tudo ordenadamente.

4. Também não obriga à aceitação da opinião supra a sentença do Apóstolo, que diz: *Até que todos alcancemos a unidade da fé e o conhecimento de Deus, como homens perfeitos, na medida da idade de Cristo* (Ef 4, 13). Com efeito, isto não foi dito porque todos os ressuscitados, que irão *ao encontro de Cristo nos ares* (1Tm 4, 17), terão o sexo masculino, mas para designar a perfeição e a força da Igreja. Ora, toda a Igreja será como um varão perfeito que vai ao encontro de Cristo, como se depreende do que acima foi dito e do que vem depois (Ef 4, 12. 16).

5. É conveniente que todos ressurjam na idade de Cristo, idade juvenil, por causa da perfeição da natureza existente nessa idade. Com efeito, a idade infantil ainda não atingiu a perfeição do tamanho natural; e a idade senil, pela diminuição, já dela se afastou.

CAP. LXXXVIII. - DE SEXU ET AETATE RESURGENTIUM.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 44, q. 1, a. 3, q.la 1 (= *Suppl.* q. 81, a. 1); q.la 3 (*ibid.* a. 3); *Symb.* art. 11 (1007); *Comp.* cap. 157 (316-317).

4227. — NON est tamen aestimandum quod in corporibus resurgentium desit sexus femineus, ut ALIQUI putaverunt. Quia, cum per resurrectionem sint reparandi defectus naturae, nihil eorum quae ad perfectionem naturae pertinent, a corporibus resurgentium auferetur. Sicut autem alia corporis membra ad integritatem humani corporis pertinent, ita et ea quae generationi deserviunt, tam in maribus quam in feminis. Resurgent ergo membra huiusmodi in utrisque.

4228. — Neque tamen huic obviat quod usus horum membrorum non erit, ut supra (cap. 83) ostensum est. Quia si propter hoc haec membra in resurgentibus non erunt, pari ratione nec omnia membra quae nutrimento deserviunt, in resurgentibus essent: quia nec ciborum usus post resurrectionem erit. Sic igitur magna pars membrorum corpori resurgentis deesset. Erunt igitur omnia membra huiusmodi, quamvis eorum usus non sit, ad integritatem naturalis corporis restituendam. Unde frustra non erunt.

4229. — Similiter etiam nec infirmitas feminei sexus perfectioni resurgentium obviat. Non enim est infirmitas per recessum a natura, sed a natura intenta. Et ipsa etiam naturae distinctio in hominibus perfectionem naturae demonstrabit et divinam sapientiam, omnia cum quodam ordine disponentem.

4230. — Nec etiam cogit ad hoc verbum APOSTOLI quod dicit *Ephes.* 4, 13: *Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.* Non enim hoc ideo dictum est quia quilibet in illo occursu quo resurgentes exibunt *obviam Christo in aëra,* sit sexum virilem habiturus: sed ad designandam perfectionem Ecclesiae et virtutem. Tota enim Ecclesia erit quasi vir perfectus Christo occurrens: ut ex praecedentibus et sequentibus patet.

4231. — In aetate autem Christi, quae est aetas iuvenilis, oportet omnes resurgere, propter perfectionem naturae quae in hac sola aetate consistit. Puerilis enim aetas nondum perfectionem naturae consecuta est per augmentum: senilis vero aetas iam ab eo recessit, per decrementum.

CAPÍTULO LXXXIX
A QUALIDADE DO CORPO RESSUSCITADO DOS CONDENADOS

1. A partir do que tratamos até agora, podemos agora considerar razoavelmente o estado futuro dos corpos ressuscitados dos condenados.

CAP. LXXXIX. - DE QUALITATE CORPORUM RESURGENTIUM IN DAMNATIS.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 44, q. 3, a. 1 (= *Suppl.* q. 86, aa. 1-3); *Quodlib.* VII, q. 5, aa. 1-2; *Epist.* A, ad 28; *Epist.* B, art. 21 (750); *Resp. art. XLII*, art. 26 (799); *Symb.* art. 11 (1009); *Comp.* cap. 176 (349), 177 (350).

4232. — Ex his autem rationabiliter considerare possumus qualis futura sit conditio corporum resurgentium in damnandis.

4233. — Oportet enim et illa corpora animabus damnandorum proportionata esse. Animae autem malorum naturam quidem bonam habent, utpote a Deo creatam: sed voluntatem habebunt inordinatam, et a fine proprio deficientem. Corpora igitur eorum, quantum ad id quod naturae est, integra reparabuntur: quia videlicet in aetate perfecta resurgent, absque omni diminutione membrorum, et absque omni defectu et corruptione quam error naturae aut infirmitas introduxit. Unde Apostolus dicit I *Cor.* 15, 52: *Mortui resurgent incorrupti:* quod manifestum est de omnibus debere intelligi, tam bonis quam malis, ex his quae praecedunt et sequuntur in littera.

4234. — *a*) Quia vero eorum anima erit secundum voluntatem a Deo aversa, et fine proprio destituta, eorum corpora non erunt spiritualia, quasi spiritui omnino subiecta, sed magis eorum anima per affectum erit *carnalis*.

b) Nec ipsa corpora erunt agilia, quasi sine difficultate animae obedientia: sed magis erunt *ponderosa et gravia*, et quodammodo animae importabilia, sicut et ipsae animae a Deo per inobedientiam sunt aversae.

c) Remanebunt etiam *passibilia* sicut nunc, vel etiam magis: ita tamen quod patientur quidem a rebus sensibilibus afflictionem, non tamen corruptionem; sicut et ipsorum animae torquebuntur, a naturali desiderio beatitudinis totaliter frustratae.

d) Erunt etiam eorum corpora *opaca et tenebrosa:* sicut et eorum animae a lumine divinae cognitionis erunt alienae. Et hoc est quod Apostolus dicit I *Cor.* 15, 51, quod *omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur:* soli enim boni immutabuntur ad gloriam, malorum vero corpora absque gloria resurgent.

4235. — Forte autem alicui potest impossibile videri quod malorum corpora sint passibilia, non tamen corruptibilia: cum *omnis passio, magis facta abiiciat a substantia*: videmus enim quod, si corpus diu in igne permaneat, finaliter consumetur; dolor etiam si sit nimis intensus, animam a corpore separat.

b) Sed hoc totum accidit supposita transmutabilitate materiae de forma in formam. Corpus autem humanum post resurrectionem non erit transmutabile de forma in formam, neque in bonis neque in malis: quia in utrisque totaliter perficietur ab anima quantum ad esse naturae, ita ut iam non sit possibile hanc formam a tali corpore removeri, neque aliam introduci, divina virtute corpus animae totaliter subiiciente. Unde et potentia quae est in prima materia ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata per virtutem animae, ne possit in actum alterius formae reduci. Sed quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animae totaliter subiecta, affligentur secundum sensum a contrarietate sensibilium. Affligentur enim ab igne corporeo, inquantum qualitas ignis propter sui excellentiam contrariatur aequalitati complexionis et harmoniae quae est sensui connaturalis, licet eam solvere non possit. Non tamen talis afflictio animam a corpore poterit separare: cum corpus

Também aqueles corpos devem estar proporcionados às almas dos condenados. Ora, a natureza da alma dos maus é boa, enquanto criada por Deus. Mas a vontade deles será desordenada e desviada do seu fim. Por isso, os seus corpos, no que lhes é natural, serão reparados integralmente, porque ressurgirão na idade perfeita, sem perda de membro algum, e sem defeito algum e sem a corrupção, advindos por falha natural ou pela fraqueza. Por isso, diz o Apóstolo: *Os mortos ressurgirão incorruptos* (1Cor 15, 52). Ora, interpretando-se bem este texto no seu contexto, vê-se que o Apóstolo se refere a todos, aos bons e aos maus.

2. Mas como a alma deles estará voluntariamente contra Deus, e afastada do seu fim devido, os seus corpos não serão espirituais, como submissos totalmente ao espírito, mas antes a alma deles será *carnal* pela afeição.

Nem serão eles *ágeis*, obedecendo facilmente à alma, mas antes *pesados* e *graves*, de certo modo insuportáveis à alma, como também são as almas que se afastaram de Deus pela desobediência.

E ainda permanecerão passíveis, como agora, e até mais, de modo a sofrerem aflição, provocada pelas coisas sensíveis. Não serão, porém, corrompidos. As suas almas serão atormentadas, privadas que estarão do desejo natural de felicidade.

Os corpos serão também *opacos* e *tenebrosos*, como também as almas estarão cegas à luz da visão divina. E é isso que diz o Apóstolo: *Todos ressurgiremos, mas nem todos seremos mudados* (1Cor 15, 51). Com efeito, só os bons serão modificados para a glória, pois os corpos dos maus ressurgirão sem a glorificação.

3. Talvez pareça impossível a alguém que os corpos dos maus sejam passíveis, mas não sejam incorruptíveis, pois *toda paixão, quanto mais intensa, tanto mais se distancia da substância* (VI Tópicos 6, 145a). Ora, vemos que quando um corpo permanece no fogo, será consumido, como também uma dor muito intensa desliga a alma do corpo. Isso tudo acontece supondo-se que a matéria receba formas sucessivas. Mas no corpo, após a ressurreição, não haverá essa recepção sucessiva de formas, quer nos bons, quer nos maus, porque em ambos ele será aperfeiçoado pela alma no seu ser natural, de modo que será impossível remover a forma de um corpo, ou introduzir outra forma, porque o corpo está totalmente submisso à alma, em virtude do poder divino. Por isso, até a potência da matéria-prima para toda forma permanecerá no corpo humano, mas de certo modo ligada pela virtude da alma, para que não possa ser reduzida a ato por outra forma. Mas, quanto a algumas condições, os corpos dos condenados não estarão totalmente submetidos à alma e serão, por isso, afligidos nos sentidos por coisas contrárias a eles. Ora, serão afligidos pelo fogo corpóreo, enquanto a propriedade do fogo, devido à sua excelência, contraria a igualdade da compleição e a harmonia conatural ao sentido, embora não o possa destruir. Essa aflição, no entanto, não pode desligar a alma do corpo, pois o corpo necessariamente

permanecerá sempre sob a mesma forma.

4. E assim como os corpos dos bem-aventurados serão elevados acima dos corpos celestes devido à glória recebida, também um lugar inferior, tenebroso e punitivo será dado proporcionalmente aos corpos dos condenados. Por isso, diz o Salmo: *Que a morte os atinja, e que desçam vivos ao inferno* (Sl 54, 16). E lê-se no Apocalipse: *O diabo que os seduzia será atirado num tanque de fogo e enxofre, onde a besta e o falso profeta serão atormentados dia e noite por todos os séculos* (Ap 20, 9).

semper sub eadem forma necesse sit remanere.

4236. — Sicut autem corpora Beatorum propter innovationem gloriae supra caelestia corpora elevabuntur; ita et locus infimus, et tenebrosus, et poenalis, proportionaliter deputabitur corporibus damnatorum. Unde et in *Psalm.* dicitur: *Veniat mors super eos, et descendant in infernum viventes.* Et *Apoc.* 20 dicitur quod 9 *diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia* 10 *et pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum.*

CAPÍTULO XC
COMO AS SUBSTÂNCIAS INCORPÓREAS SOFRERÃO O FOGO CORPÓREO

1. Porém, pode-se pôr em dúvida como o diabo, que é incorpóreo, e as almas dos condenados antes da ressurreição, possam sofrer por causa do fogo corpóreo, que atormenta no inferno o corpo dos condenados, como atesta o Senhor: *Ide, malditos, para o fogo eterno, preparado para o diabo e seus anjos* (Mt 25, 41).

Com efeito, não se deve pensar que as substâncias incorpóreas possam sofrer por causa do fogo corpóreo de modo que a sua natureza seja destruída pelo fogo ou alterada, ou sofra qualquer transmutação, como agora os nossos corpos corruptíveis sofrem por causa do fogo. Ora, as substâncias incorpóreas não têm matéria corpórea para que possam ser mudadas pelas coisas corpóreas, nem são receptíveis de formas sensíveis, mas só de formas inteligíveis. E a recepção dessas formas inteligíveis não lhes é punitiva, mas antes perfectiva e deleitável.

E também não se pode dizer que elas sofram alguma aflição proveniente do fogo corpóreo devido a alguma contrariedade, como sofrerão os corpos após a ressurreição, porque as substâncias incorpóreas são carentes dos órgãos dos sentidos e nem se servem das potências sensitivas.

2. Por isso, as substâncias incorpóreas sofrem por causa do fogo corpóreo por certa ligação. Ora, os espíritos podem ser ligados aos corpos à maneira de forma, como a alma liga-se ao corpo para lhe dar a vida, ou também sem a maneira de forma, como os que praticam a necromancia ligam os espíritos às imagens ou a coisas semelhantes, por virtude do demônio. Por isso, muito mais os espíritos dos condenados poderão ser ligados ao fogo corpóreo por virtude divina. E isso causar-lhes-á aflição, ao saberem que estão ligados a coisas inferiores por castigo.

3. Além disso, é conveniente que os espíritos condenados sejam punidos por penas corpóreas. Com efeito, todo pecado da criatura racional provém de ela não

CAP. XC. - QUOMODO SUBSTANTIAE INCORPOREAE PATIANTUR AB IGNE CORPOREO.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 44, q. 3, a. 3, q.la 3ª (= *Suppl.* q. 70, a. 3); *Matth.* VIII (734); *Quodlib.* II, q. 7, a. 1; III, q. 10, a. 1; *Verit.* q. 26, a. 1; *Anima.* a. 6 ad 7; *ibid.* a. 21; *Spirit.* a. 1 ad 20; *Comp.* cap. 180 (353).

4237. — SED potest venire in dubium quomodo diabolus, qui incorporeus est, et animae damnatorum ante resurrectionem, ab igne corporali possint pati a quo patientur in inferno corpora damnatorum sicut et Dominus dicit, MATTH. 25, 41: Ite, *maledicti, in ignem aeternum qui paratus est diabolo et angelis eius.*

4238. — Non igitur sic aestimandum est quod substantiae incorporeae ab igne corporeo pati possint quod earum natura corrumpatur per ignem, vel alteretur, aut qualitercumque aliter transmutetur, sicut nunc nostra corpora corruptibilia patiuntur ab igne: substantiae enim incorporeae non habent materiam corporalem, ut possint a rebus corporeis immutari: neque etiam formarum sensibilium susceptivae sunt, nisi intelligibiliter; talis autem susceptio non est poenalis, sed magis perfectiva et delectabilis.

4239. — Neque etiam potest dici quod patiantur ab igne corporeo afflictionem ratione alicuius contrarietatis, sicut corpora post resurrectionem patientur, quia substantiae incorporeae organa sensuum non habent, neque potentiis sensitivis utuntur.

4240. — Patiuntur igitur ab igne corporeo substantiae incorporeae per modum alligationis cuiusdam. Possunt enim alligari spiritus corporibus vel per modum formae sicut anima corpori humano alligatur, ut det ei vitam: vel etiam absque hoc quod sit eius forma, sicut necromantici, virtute daemonum, spiritus alligant imaginibus aut huiusmodi rebus. Multo igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt. Et hoc ipsum est eis in afflictionem, quod sciunt se rebus infimis alligatos in poenam.

4241. — Est etiam conveniens quod damnati spiritus poenis corporalibus puniuntur. Omne enim peccatum rationalis crea-

turae ex hoc est quod Deo obediendo non subditur. Poena autem proportionaliter debet culpae respondere: ut voluntas per poenam in contrario eius affligatur quod diligendo peccavit. Est igitur conveniens poena naturae rationali peccanti ut rebus se inferioribus, scilicet corporalibus, quodammodo alligata subdatur.

4242. — Item. Peccato quod in Deum committitur non solum poena damni, sed etiam poena sensus debetur, ut in Tertio (cap. 145) ostensum est: poena enim sensus respondet culpae quantum ad conversionem inordinatam ad commutabile bonum, sicut poena damni respondet culpae quantum ad aversionem ab incommutabili bono. Creatura autem rationalis, et praecipue humana anima, peccat inordinate se ad corporalia convertendo. Ergo conveniens poena est ut per corporalia affligatur.

4243. — Praeterea. Si poena afflictiva peccato debetur, quam dicimus *poenam sensus*, oportet quod ex illo haec poena proveniat quod potest afflictionem inferre. Nihil autem afflictionem infert nisi inquantum est contrarium voluntati. Non est autem contrarium naturali voluntati rationalis naturae quod spirituali substantiae coniungatur: quinimmo hoc est delectabile ei, et ad eius perfectionem pertinens; est enim coniunctio similis ad simile, et intelligibilis ad intellectum; nam omnis substantia spiritualis secundum se intelligibilis est. Est autem contrarium naturali voluntati spiritualis substantiae ut corpori subdatur, a quo, secundum ordinem suae naturae, libera esse debet. Conveniens est igitur ut substantia spiritualis per corporalia puniatur.

4244. — Hinc etiam apparet quod, licet corporalia quae de praemiis Beatorum in Scripturis leguntur, spiritualiter intelliguntur, sicut dictum est (cap. 83) de promissione ciborum et potuum; quaedam tamen corporalia quae Scriptura peccantibus comminatur in poenam, corporaliter sunt intelligenda, et quasi proprie dicta. Non enim est conveniens quod natura superior per usum inferioris praemietur, sed magis per hoc quod superiori coniungitur: punitur autem convenienter natura superior per hoc quod cum inferioribus deputatur.

4245. — *a*) Nihil tamen prohibet quaedam etiam quae de damnatorum poenis in Scripturis dicta corporaliter leguntur, spiritualiter accipi, et velut per similitudinem dicta: sicut quod dicitur ISAIAE ult.: *Vermis eorum non morietur:* potest enim per vermem intelligi conscientiae remorsus, quo etiam impii torquebuntur; non enim est possibile quod corporeus vermis spiritualem corrodat substantiam, neque etiam corpora damnatorum quae incorruptibilia erunt.

b) *Fletus* etiam et *stridor dentium* in spiritualibus substantiis non nisi metaphorice intelligi possunt: quamvis in corporibus damnatorum, post resurrectionem, nihil prohibeat corporaliter ea intelligi; ita tamen quod per fletum non intelligatur lacrimarum deductio, quia ab illis corporibus resolutio

se submeter a Deus pela obediência. Ora, a pena deve proporcionalmente corresponder à culpa, para que a vontade seja punida mediante a pena em contrário daquilo em que pecou ao amar. Por isso, é conveniente que a pena imposta à criatura racional que pecou seja ligada e submetida às coisas inferiores, isto é, às corpóreas.

4. Além disso, a pena de dano é devida ao pecado cometido contra Deus, como também o é a pena dos sentidos, como acima foi visto (l. III, c. CXLV). Com efeito, a pena dos sentidos coresponde à culpa devida à adesão desordenada a um bem comutável, e a pena de dano corresponde à culpa relativa à aversão ao bem incomutável. Ora, a criatura racional, sobretudo a alma humana, peca ao se converter desordenadamente para as coisas corpóreas. Logo, é conveniente que a pena seja infligida mediante coisas corpóreas.

5. Além disso, se a pena aflitiva, chamada *pena dos sentidos*, é devida ao pecado, convém que ela provenha de alguma coisa que aflija. Ora, nenhuma coisa produz aflição se não é contrária à vontade. Com efeito, não é contrária à vontade da natureza racional ligar-se a uma substância espiritual, sendo até que isso lhe é deleitável e lhe pertence à perfeição. Dá-se aí a união de semelhantes, do inteligível com o intelecto, porque toda substância espiritual é em si mesma inteligível. Mas é contrário à vontade natural da substância espiritual sujeitá-la ao corpo, do qual deve naturalmente estar livre. Logo, é conveniente que a substância espiritual seja punida por coisas corpóreas.

6. Depreende-se do exposto que, embora algumas coisas corpóreas, das quais falam as Escrituras, sejam tidas como prêmios para os bem-aventurados, tais textos devem ser tomados em sentido espiritual, como vimos acima, a respeito da promessa de comidas e bebidas (c. LXXXIII). Mas as coisas corpóreas que, nas Escrituras, são propostas como penas devidas aos pecadores, devem ser tomadas em sentido literal e próprio. Com efeito, não é conveniente que uma natureza superior seja premiada com o uso de uma coisa inferior, mas, antes, que se una a uma coisa superior. Por isso, a natureza superior é punida quando é considerada como inferior.

7. Não obstante, nada impede que também alguns textos das Escrituras, referentes às penas corpóreas dos condenados, sejam interpretados em sentido espiritual, como apenas expressando semelhanças, como este de Isaías: *Os seus vermes jamais morrerão* (Is 66, 24). Ora, por *verme* pode ser entendido o remorso de consciência, que também aflige os ímpios. Mas, não é possível que um verme corpóreo corroa uma substância espiritual, nem tampouco corroa os corpos dos condenados, pois estes são incorruptíveis.

A expressão: *choro e ranger de dentes* (Mt 8, 12) só pode ser entendida metaforicamente, ao ser aplicada à substância espiritual, embora, quanto aos corpos dos condenados, após a ressurreição, possa ser entendida como aplicada literalmente. No entanto, não se deve conceber *choro* como o derramar de lágrimas, porque

naturalibus quod unumquodque statim recipit perfectionem cuius est capax, nisi sit impedimentum vel ex parte recipientis, vel ex parte agentis. Cum igitur animae statim cum fuerint separatae a corpore sint capaces et gloriae et poenae, statim utrumque recipient, nec differtur vel bonorum praemium vel malorum poena quousque animae corpora reassumant.

perfeição a não ser que se apresente algum impedimento ou da parte de quem recebe, ou da parte de quem dá. Por isso, como as almas imediatamente após a separação dos corpos são capazes de receber a glória ou a pena, elas também recebem imediatamente uma ou outra. Assim, não há retardamento da pena para os maus, e do prêmio para os bons, até a reassunção dos corpos pelas almas.

4251. — Considerandum tamen est quod ex parte bonorum aliquod impedimentum esse potest, ne animae statim a corpore absolutae ultimam mercedem recipiant, quae in Dei visione consistit. Ad illam enim visionem creatura rationalis elevari non potest nisi totaliter fuerit depurata: cum illa visio totam facultatem naturalem creaturae excedat. Unde *Sap.* 7, 25, dicitur de sapientia quod *nihil inquinatum incurrit in* illam et ISAIAE 35, 8, dicitur: *Non transibit per eam pollutus.* Polluitur autem anima per peccatum, inquantum rebus inferioribus inordinate coniungitur. A qua quidem pollutione purificatur in hac vita per poenitentiam et alia sacramenta, ut supra (capp. 56, 59, 60, 61, 70, 72, 73, 74) dictum est. Quandoque vero contingit quod purificatio talis non totaliter perficitur in hac vita, sed remanet adhuc debitor poenae: vel propter negligentiam aliquam aut occupationem; aut etiam quia homo morte praevenitur. Nec tamen propter hoc meretur totaliter excludi a praemio: quia haec absque peccato mortali contingere possunt, per quod solum tollitur caritas, cui praemium vitae aeternae debetur, ut apparet ex his quae in Tertio dicta sunt (cap. 143). Oportet igitur quod post hanc vitam purgentur, antequam finale praemium consequantur. Purgatio autem haec fit per poenas, sicut et in hac vita per poenas satisfactorias purgatio completa fuisset: alioquin melioris conditionis essent negligentes quam solliciti, si poenam quam hic pro peccatis non implent, non sustineant in futuro. Retardantur igitur animae bonorum qui habent aliquid purgabile in hoc mundo, a praemii consecutione, quousque poenas purgatorias sustineant. Et haec est ratio quare purgatorium ponimus.

5. No entanto, deve-se saber que pode haver algum impedimento da parte dos bons, para que as almas, libertadas dos corpos, imediatamente recebam a última mercê, que consiste na visão de Deus. Para essa visão a criatura racional não pode ser elevada a não ser que tenha sido totalmente purificada, pois essa visão excede toda capacidade natural da criatura. Por isso, é dito da Sabedoria que *nada de impuro nela se encontra* (Sb 7, 25); e diz Isaías que *por ela não passará o poluído* (Is 35, 8). Ora, a alma torna-se poluída pelo pecado, enquanto se une desordenadamente às coisas inferiores. Dessa poluição é purificada, nesta vida, pela Penitência e por outros sacramentos, como foi dito acima (cc. LVI, LIX, LX, LXI, LXX, LXXII e LXXIV). Porém, às vezes acontece que essa purificação não acontece totalmente nesta vida, mas o homem permanece ainda devedor da pena, devido a alguma negligência ou ocupação, ou também porque a morte antecipou-se para ele. No entanto, não merece por isso ser totalmente excluído do prêmio, porque tal pode acontecer estando o homem sem pecado mortal, único que priva da caridade, à qual se deve o prêmio da vida eterna, como se depreende do que foi dito acima (l. III, c. CXLIII). Por isso, convém serem os pecadores purgados depois desta vida, antes de receberem o prêmio final. Ora, tal purgação é feita pelas penas, como também nesta vida a purgação é feita pelas penas satisfatórias. E, se assim não fosse, a condição dos negligentes seria até melhor que a dos solícitos, se as penas dos pecados não satisfeitas não fossem recebidas no futuro. Por isso, as almas dos bons, que ainda conservam algo que devia ser purgado neste mundo, terão o recebimento do prêmio retardado até que as penas satisfatórias sejam cumpridas. E essa é a razão de afirmarmos a existência do *Purgatório*.

4252. — Huic autem positioni suffragatur dictum APOSTOLI I *Cor.* 3, 15: *Si cuius opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* Ad hoc etiam est consuetudo Ecclesiae universalis, quae pro defunctis orat: quae quidem oratio inutilis esset si purgatorium post mortem non ponatur. Non enim orat Ecclesia pro his qui iam sunt in termino boni vel mali, sed pro his qui nondum ad terminum pervenerunt.

6. Essa sentença é também apresentada pelo Apóstolo, quando diz: *Se a obra de alguém for queimada, sofrerá detrimento; mas ele será salvo como pelo fogo* (1Cor 3, 15). Para tal há também o costume da Igreja de orar pelos mortos, o que, no entanto, seria inútil, se não existisse o Purgatório após a morte. Com efeito, a Igreja não ora por aqueles que já alcançaram o termo do bem ou do mal, mas por aqueles que ainda não chegaram ao termo.

4253. — Quod autem statim post mortem animae consequantur poenam vel praemium si impedimentum non sit, auctoritatibus Scripturae confirmatur. Dicitur enim IOB 21, 13, de malis: *Ducunt in bonis dies suos: et in puncto ad inferna descendunt;* et LUCAE 16, 22: *Mortuus est dives, et sepultus est in inferno;* infernus autem est locus ubi animae puniuntur. Similiter etiam et de bonis patet. Ut enim habetur LUCAE 23, 43, Dominus in cruce

7. Que imediatamente após a morte as almas receberão prêmio ou a pena, não havendo impedimento, confirma-o a Escritura, pela sua autoridade. Ora, lê-se sobre os maus: *Levam nos prazeres os seus dias, e num instante vão para o inferno* (Jó 21, 13); *O rico morreu e foi para o inferno* (Lc 16, 22). Por *inferno* se entende o lugar onde as almas são punidas. Sobre os bons, é dito pelo Senhor pendente na cruz ao ladrão: *Hoje estarás*

comigo no paraíso (Lc 23, 43). Por *paraíso*, entende-se o prêmio prometido aos bons, segundo está escrito: *Ao vencedor darei de comer da árvore da vida que está no paraíso de Deus* (Ap 2, 7).

8. Porém, alguns dizem que pelo termo *paraíso* não se entende a última recompensa que será no céu, segundo o Evangelho diz: *Alegrai-vos e exultai porque a vossa recompensa será grande no céu* (Mt 5, 12), mas alguma recompensa na terra. Pois o lugar dito paraíso parece designar algo terrestre, porque se lê no Gênesis: *Plantou Deus um paraíso na terra, no qual pôs o homem que criara* (Gn 2, 8).

Mas se entendermos corretamente as palavras da Escritura, veremos que a retribuição final, prometida no céu para os santos, será concedida imediatamente, ao fim desta vida. Ora, falando da glória final temos este texto do Apóstolo: *A nossa leve e momentânea tribulação prepara-nos, para além de toda e qualquer medida, um peso eterno de glória. Por isso, não olhamos para as coisas visíveis, mas para as invisíveis, porque as visíveis são passageiras, ao passo que as invisíveis são eternas* (2Cor 4, 17-18). Vê-se que se refere ele à glória final, que está no céu. E para mostrar quando e como se terá essa glória, acrescenta: *Todos nós sabemos que, quando for destruída esta tenda em que vivemos na terra, teremos no céu uma casa feita por Deus, uma habitação eterna, que não foi feita por mãos humanas* (2Cor 5, 1). Ora, este texto dá claramente a entender que, estando o corpo destruído, a alma será conduzida para a eterna e celeste mansão, que nada mais é que gozar da divindade, como os anjos, que dela gozam no céu.

9. Porém, alguém poder querer contradizer, afirmando que o Apóstolo não disse que imediatamente teremos, após a dissolução do corpo, uma verdadeira habitação nos céus, mas que temos apenas a esperança de consegui-la no fim. Mas essa interpretação é absolutamente contrária ao que diz o Apóstolo, porque, enquanto aqui vivemos, temos uma celeste mansão segundo a predestinação divina, e já a temos na esperança, segundo o próprio Apóstolo diz: *Pela esperança somos salvos* (Rm 8, 24). Ora, inutilmente teria acrescentado: *se esta nossa habitação terrestre se dissolver*; bastaria ter dito: *Sabemos que temos de Deus uma sólida casa.* E ainda mais claramente isto se evidencia pelo que vem depois: *Sabendo que enquanto estamos no corpo, somos peregrinos para o Senhor. Andamos na fé, e não na visão; mas confiamos e mais nos apraz deixar o corpo e estar presentes diante do Senhor* (2Cor 5, 6-8). Ora, em vão desejaríamos *deixar o corpo*, isto é, separarmo-nos, se não estivéssemos imediatamente em face do Senhor. Ora, só estamos presentes quando vemos a realidade, mas enquanto andamos na fé e não na visão real, somos peregrinos para o Senhor, como diz o texto. Por isso, logo que a alma santa separa-se do corpo, realmente vê a Deus, que é a felicidade última como foi demonstrado (l. III, c. LI).

A mesma verdade é manifestada pelo Apóstolo ao dizer, na carta aos Filipenses: *Desejo morrer e estar com Cristo* (Fl 1, 23). Ora, Cristo está nos céus. Esperava,

pendens latroni dixit: *Hodie mecum eris in paradiso;* per paradisum autem intelligitur praemium quod repromittitur bonis, secundum illud *Apoc.* 2, 7: *Vincenti dabo edere de ligno vitae quod est in paradiso Dei mei.*

4254. — *a*) Dicunt autem quidam quod per *paradisum* non intelligitur ultima remuneratio, quae erit in caelis, secundum illud MATTH. 5, 12: *Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in caelis;* sed aliqualis remuneratio quae erit in terra. Nam *paradisus* locus quidam terrenus esse videtur, ex hoc quod dicitur *Gen.* 2, 8, quod *plantaverat Dominus Deus paradisum voluptatis, in quo posuit hominem quem formaverat.*

b) Sed si quis recte verba Sacrae Scripturae consideret, inveniet quod ipsa finalis retributio, quae in caelis promittitur sanctis, statim post hanc vitam datur. APOSTOLUS enim II *Cor.* 4, cum de finali gloria locutus fuisset, dicens quod 17 *id quod in praesenti est tribulationis nostrae momentaneum et leve, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis,* 18 *non contemplantibus nobis ea quae videntur, sed ea quae non videntur; quae enim videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna,* quae manifestum est de finali gloria dici, quae est in caelis; ut ostenderet quando et qualiter haec gloria habeatur, subiungit: *Scimus enim quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam,* sed *aeternam in caelis;* per quod manifeste dat intelligere quod, dissoluto corpore, anima ad aeternam et caelestem mansionem perducitur, quae nihil aliud est quam fruitio divinitatis, sicut angeli fruuntur in caelis.

4255. — *a*) Si quis autem contradicere velit, dicens Apostolum non dixisse, quod statim, dissoluto corpore, domum aeternam habeamus in caelis in re, sed solum in spe, tandem habituri in re:

b) manifeste hoc est contra intentionem Apostoli: quia etiam dum hic vivimus habituri sumus caelestem mansionem secundum praedestinationem divinam; et iam eam habemus in spe, secundum illud *Rom.* 8, 24: *Spe enim salvi facti sumus.* Frustra igitur addidit: *si terrena domus nostra huius habitationis dissolvatur;* suffecisset enim dicere: *scimus quod aedificationem habemus ex Deo* etc.

c) Rursus expressius hoc apparet ex eo quod subditur: *Scientes quoniam, dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem. Audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum.* Frustra autem vellemus *peregrinari a corpore,* idest *separari,* nisi statim essemus praesentes ad Dominum. Non autem sumus praesentes nisi quando videmus per speciem: quandiu enim ambulamus per fidem et non per speciem, *peregrinamur a Domino,* ut ibidem dicitur. Statim igitur cum anima sancta a corpore separatur, Deum per speciem videt: quod est ultima beatitudo, ut in Tertio est ostensum (cap. 51).

d) Hoc autem idem ostendunt et verba eiusdem APOSTOLI, *Philipp.* 1, 23, dicentis: *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo.*

Christus autem in caelis est. Sperabat igitur Apostolus statim post corporis dissolutionem se perventurum ad caelum.

4256. — Per hoc autem excluditur error quorundam GRAECORUM, qui purgatorium negant, et dicunt animas ante corporum resurrectionem neque ad caelum ascendere, neque in infernum demergi.

pois, o Apóstolo que imediatamente após a separação do corpo, fosse levado para o céu.

10. Pelo exposto é refutado o erro de alguns gregos que negaram a existência do Purgatório e afirmavam que as almas, antes da ressureição dos corpos, nem subiriam para o céu, nem cairiam no inferno.

CAP. XCII. - QUOD ANIMAE SANCTORUM POST MORTEM HABENT VOLUNTATEM IMMUTABILEM IN BONO.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 8, q. 3, a. 2; IV, dist. 49, q. 1, a. 1, q.la 4; *Verit.* q. 24, a. 8; I, q. 64, a. 2; q. 94, a. 1; I-II, q. 4, a. 4; q. 5, aa. 4, 7; II-II, q. 19, a. 11: Hoc autem malum; *Ioan.* X, lect. 5 (1449); *Comp.* cap. 149 (298), 166 (329-330), 174 (344), 184 (360): Hoc tamen; *infra:* **4272-4280.**

4257. — Ex his autem apparet quod animae, statim cum a corpore fuerint separatae, immobiles secundum voluntatem redduntur: ut scilicet ulterius voluntas hominis mutari non possit, neque de bono in malum, neque de malo in bonum.

4258. — Quandiu enim anima de bono in malum vel de malo in bonum mutari potest, est in statu pugnae et militiae (cf. cap. praec.): oportet enim ut sollicite resistat malo, ne ab ipso vincatur; vel conetur ut ab eo liberetur. Sed statim cum anima a corpore separatur, non erit in statu militiae vel pugnae, sed recipiendi praemium vel poenam pro eo quod *legitime vel illegitime certavit:* ostensum est enim (cap. praec.) quod statim vel praemium vel poenam consequitur. Non igitur ulterius anima secundum voluntatem vel de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest.

4259. — Item. Ostensum est in Tertio (cap. 61) quod beatitudo, quae in Dei visione consistit, perpetua est: et similiter in eodem ostensum est (cap. 144) quod peccato mortali debetur poena aeterna. Sed anima beata esse non potest si voluntas eius recta non fuerit: desinit enim esse recta per hoc quod a fine avertitur; non potest autem simul esse quod a fine avertatur, et fine fruatur. Oportet igitur rectitudinem voluntatis in anima beata esse perpetuam, ut non possit transmutari de bono in malum.

4260. — Amplius. Naturaliter creatura rationalis appetit esse beata: unde non potest velle non esse beata. Potest tamen per voluntatem deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit, quod est voluntatem esse perversam. Et hoc quidem contingit quia id in quo vera beatitudo est, non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud, in quo voluntas inordinata deflectitur sicut in finem: puta, qui ponit finem suum in voluptatibus corporalibus, aestimat eas ut optimum, quod est ratio beatitudinis. Sed illi qui iam beati sunt, apprehendunt id in quo vere beatitudo est sub ratione beatitudinis et ultimi finis: alias in hoc non quiesceret appetitus, et per consequens non essent beati. Quicumque igitur beati sunt, voluntatem deflectere non

CAPÍTULO XCII
AS ALMAS DOS SANTOS, APÓS A MORTE, TÊM A VONTADE IMUTÁVEL NO BEM

1. Depreende-se do exposto que as almas, no momento em que se separam dos corpos, têm a sua vontade imóvel, isto é, posteriormente a vontade do homem não se poderá mudar do bem para o mal, ou do mal para o bem.

Com efeito, quando a alma pode passar do bem para o mal ou vice-versa, ela permanece em estado de luta e de guerra (cf. c. prec.). Ora, ela deve resistir com solicitude ao mal, para não ser por ele vencida, ou lutar para livrar-se dele. No entanto, no momento da separação do corpo, ela não está mais em estado de luta ou de guerra, mas disposta para receber o prêmio ou o castigo daquilo que fez *lutando legítima ou ilegitimamente* (2Tm 2, 5). No capítulo anterior foi demonstrado que ela recebe imediatamente o prêmio e o castigo. Logo, a alma não mais pode passar do bem para o mal ou do mal para o bem.

2. Além disso, foi acima demonstrado (l. III, c. LXI), que a bem-aventurança, que consiste na visão de Deus, é perpétua. Foi igualmente demonstrado (c. CXLIV) que é devida a pena eterna ao pecado mortal. Mas a alma não terá a bem-aventurança se a vontade dela não foi reta. Deixa ela de ser reta quando se desvia do último fim, porque não pode simultaneamente afastar-se do fim e gozar dele. Logo, é necessário que a alma tenha a vontade perpetuamente reta, para que não possa passar do bem para o mal.

3. Além disso, a criatura racional naturalmente deseja ser bem-aventurada. Por isso, não pode querer não ser bem-aventurada. Não obstante, pode desviar-se daquilo em que consiste a verdadeira bem-aventurança, ficando neste caso a sua vontade pervertida. Ora, isso acontece porque aquilo em que está a verdadeira bem-aventurança não é apreendido sob a razão da bem-aventurança, mas apreende-se como tal qualquer outra coisa, para a qual a vontade desordenadamente se dirige como para o fim. Por exemplo: quem põe o seu fim nos desejos do corpo, pensa que eles são excelentes, como se neles estivesse a razão da bem-aventurança. Porém, os que estão na bem-aventurança apreenderam aquilo em que está a razão da bem-aventurança e de último fim, pois, se assim não fosse, o apetite não estaria satisfeito e, con-

seqüentemente, eles não seriam bem-aventurados. Por isso, todos os que gozam da bem-aventurança não podem desviar a vontade daquilo em que está a verdadeira bem-aventurança. Logo, a vontade deles jamais se perverterá.

possunt ab eo in quo est vera beatitudo. Non igitur possunt perversam voluntatem habere.

4. Além disso, todo aquele que está satisfeito com o que tem, nada mais quer para si. Ora, a todo bem-aventurado lhe é suficiente a verdadeira bem-aventurança, pois, se assim não fosse, o seu desejo não estaria satisfeito. Logo, o bem-aventurado nada mais quer senão aquilo em que está a verdadeira bem-aventurança. E ninguém tem a vontade pervertida se não porque quer algo repugnante à verdadeira bem-aventurança. Logo, não pode a vontade de bem-aventurado algum ser mudada para o mal.

4261. — Item. Cuicumque sufficit id quod habet, non quaerit aliquid extra ipsum. Sed quicumque est beatus, sufficit ei id in quo est vera beatitudo, alias non impleretur eius desiderium. Ergo quicunque est beatus, nihil aliud quaerit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. Nullus autem habet perversam voluntatem nisi per hoc quod vult aliquid quod repugnat ei in quo vera beatitudo consistit. Nullius igitur Beati voluntas potest mutari in malum.

5. Além disso, não há pecado na vontade sem uma certa ignorância no intelecto, pois nada queremos a não ser o bem verdadeiro ou aparente, razão por que diz a Escritura: *Erram os que fazem o mal* (Pr 14, 22). Diz também o Filósofo: *Todo mau é um ignorante* (III Ética 2, 1110b; Cmt 3, 410). Mas a alma verdadeiramente bem-aventurada não pode de modo algum ser ignorante, porque vê em Deus tudo que pertence à perfeição. Por isso, não pode de modo algum ter a vontade má, sobretudo porque a visão de Deus é sempre atual, como se disse acima (l. III, c. LXII).

4262. — Praeterea. Peccatum in voluntate non accidit sine aliquali ignorantia intellectus: nihil enim volumus nisi bonum verum vel apparens; propter quod dicitur *Proverb.* 14, 22: *Errant qui operantur malum;* et PHILOSOPHUS III *Ethic.*, dicit quod *omnis malus ignorans.* Sed anima quae est vere beata, nullo modo potest esse ignorans: cum in Deo omnia videat quae pertinent ad suam perfectionem. Nullo igitur modo potest malam voluntatem habere: praecipue cum illa Dei visio semper sit in actu, ut in Tertio est ostensum (cap. 62).

6. Além disso, o nosso intelecto pode errar quanto a algumas conclusões antes de ser feita a resolução nos primeiros princípios e, feita a resolução, temos ciência das conclusões, que não pode ser falsa. *Assim como os primeiros princípios da demonstração estão para as ciências especulativas, também está o fim para os apetites.* Por isso, enquanto não se chega ao último fim, a nossa vontade pode perverter-se; não pode, porém, depois de ter chegado ao gozo do último fim, que é em si mesmo deleitável, como também os primeiros princípios da razão são em si mesmos evidentes.

4263. — Adhuc. Intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest antequam in prima principia resolutio fiat, in quae resolutione iam facta, scientia de conclusionibus habetur, quae falsa esse non potest. *Sicut autem se habet principium demonstrationis in speculativis, ita se habet finis in appetitivis.* Quandiu igitur finem ultimum non consequimur, voluntas nostra potest perverti: non autem postquam ad fruitionem ultimi finis pervenerit, quod est propter se ipsum desiderabile, sicut prima principia demonstrationum sunt per se nota.

7. Além disso, o bem, enquanto bem, é amável. E o que é apreendido como excelente é ao máximo amável. Ora, a criatura racional bem-aventurada que vê a Deus, vê a Deus como excelente. Logo, ama a Deus ao máximo. Mas é próprio do amor fazer concordes as vontades dos amantes. Por isso, as vontades dos bem-aventurados estão ao máximo concordes com Deus e isso faz as vontades retas, porque a vontade divina é a primeira norma de todas as vontades. Logo, as vontades dos que vêem a Deus não se pervertem jamais.

4264. — Amplius. Bonum, inquantum huiusmodi, diligibile est. Quod igitur apprehenditur ut optimum, est maxime diligibile. Sed substantia rationalis beata videns Deum, apprehendit ipsum ut optimum. Ergo maxime ipsum diligit. Hoc autem habet ratio amoris, quod voluntates se amantium sint conformes. Voluntates igitur Beatorum sunt maxime conformes Deo: quod facit rectitudinem voluntatis, cum divina voluntas sit prima regula omnium voluntatum. Voluntates igitur Deum videntium non possunt fieri perversae.

8. Além disso, enquanto uma coisa estiver se movendo para a outra, ainda não chegou ao último fim. Por isso, se a alma bem-aventurada pudesse passar do bem para o mal não teria ainda chegado ao último fim. Mas isso contraria a natureza da bem-aventurança. Logo, é evidente que as almas que se tornaram bem-aventuradas logo após a morte têm a sua vontade imutável.

4265. — Item. Quandiu aliquid est natum moveri ad alterum, nondum habet ultimum finem. Si igitur anima beata posset adhuc transmutari de bono in malum, nondum esset in ultimo fine. Quod est contra beatitudinis rationem. Manifestum est igitur quod animae quae statim post mortem fiunt beatae, redduntur immutabiles secundum voluntatem.

CAP. XCIII. - QUOD ANIMAE MALORUM POST MORTEM HABENT VOLUNTATEM IMMUTABILEM IN MALO..

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 50, q. 2, a. 1, q.la 1 (= *Suppl.* q. 98, a. 1); *Verit.* q. 24, a. 11: Sed post statum viae; *Anima*, a. 17 ad 7; I, q. 64, a. 2; *Comp.* cap. 174 (344, 345); *supra*, 4058.

4266. — SIMILITER etiam et animae quae statim post mortem efficiuntur in poenis miserae, redduntur immutabiles secundum voluntatem.

4267. — Ostensum est enim in Tertio (cap. 144) quod peccato mortali debetur poena perpetua. Non autem esset poena perpetua animarum quae damnantur, si possent voluntatem mutare in melius: quia iniquum esset quod ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur. Voluntas igitur animae damnatae non potest mutari in bonum.

4268. — Praeterea. Ipsa inordinatio voluntatis quaedam poena est, et maxime afflictiva: quia, in quantum habet inordinatam voluntatem aliquis, displicent ei quae recte fiunt, et damnatis displicebit quod voluntas Dei impletur in omnibus, cui peccando restiterunt. Igitur inordinata voluntas nunquam ab eis tolletur.

4269. — Adhuc. Voluntatem a peccato mutari in bonum non contingit nisi per gratiam Dei, ut patet ex his quae in Tertio (cap. 157) dicta sunt. Sicut autem bonorum animae admittuntur ad perfectam participationem divinae bonitatis, ita damnatorum animae a gratia totaliter excluduntur. Non igitur poterunt mutare in melius voluntatem.

4270. — Praeterea. Sicut boni in carne viventes omnium suorum operum et desideriorum finem constituunt in Deo, ita mali in aliquo indebito fine avertente eos a Deo. Sed animae separatae bonorum immobiliter inhaerebunt fini quem in hac vita sibi praestituerunt, scilicet Deo. Ergo et animae malorum immobiliter inhaerebunt fini quem sibi elegerunt. Sicut igitur bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malorum poterit fieri bona.

CAPÍTULO XCIII
APÓS A MORTE, AS ALMAS DOS MAUS TÊM A VONTADE IMUTÁVEL NO MAL

1. Também as almas, que logo após a morte tornam-se miseráveis por causa das penas, têm a vontade imutável.

Com efeito, foi acima demonstrado (l. III, c. CXLIV) que ao pecado mortal é devida a pena eterna. Ora, para as almas condenadas não haveria pena perpétua, se pudessem mudar para melhor a vontade, porque seria injusto serem para sempre punidas tendo vontade boa. Por isso, a vontade da alma separada não pode mudar para o bem.

2. Além disso, já é uma certa penalidade a desordem da vontade, e ao máximo aflitiva, porque enquanto a vontade está desordenada desagradam-lhes as coisas retas. Desagradará também aos condenados que se cumpra em tudo a vontade de Deus, de quem se afastaram pelo pecado. Por isso, a vontade desordenada jamais lhes será tirada.

3. Além disso, não acontece que a vontade seja mudada do pecado para o bem senão pela graça de Deus, como se depreende do que foi dito acima (l. III, c. CLVII). Ora, assim como as almas dos bons são admitidas à participação perfeita da bondade divina, também as almas dos condenados são totalmente excluídas da graça. Logo, elas não poderão mudar as suas vontades para melhor.

4. Além disso, assim como os bons, vivendo na carne, colocam em Deus o fim de todas as suas obras e desejos, também os maus os colocam em algum fim indevido que os afasta de Deus. Porém, as almas dos bons, quando separadas, aderem imutavelmente ao fim que nesta vida presente preestabeleceram, isto é, a Deus. Logo, também as almas dos maus imutavelmente aderirão ao fim que para si escolheram. Por conseguinte, assim como a vontade dos bons não se pode tornar má, assim também a vontade dos maus não se pode tornar boa.

CAP. XCIV. - DE IMMUTABILITATE VOLUNTATIS IN ANIMABUS IN PURGATORIO DETENTIS.

LOCI CONGR. - *Comp.* cap. 174 (346): Anima igitur; *ibid.* cap. 175 (347).

4271. — *a*) SED quia quaedam animae sunt quae statim post separationem ad beatitudinem non perveniunt, nec tamen sunt damnatae, sicut illae quae secum aliquid purgabile deferunt, ut dictum est (4251-4252); ostendendum est quod nec etiam huiusmodi animae separatae possunt secundum voluntatem mutari.

b) Beatorum enim et damnatorum animae habent immobilem voluntatem ex fine cui adhaeserunt, ut ex dictis (capp. 92, 93, cf. 95) patet: sed animae quae secum aliquid pur-

CAPÍTULO XCIV
SOBRE A IMUTABILIDADE DAS ALMAS DETIDAS NO PURGATÓRIO

Porém, como há almas que não chegam à bem-aventurança imediatamente após a separação, e também não são condenadas, e tais são aquelas que levam consigo algo para purgar, como foi dito acima (c. XCI, 5-6), é de se ver que também essas almas separadas não podem sofrer mudanças na vontade.

Com efeito, as almas dos bem-aventurados e as dos condenados têm a vontade imutável por causa do fim ao qual aderiram, como se depreende do que foi dito acima (cc. XCII, XCIII, XCV). Mas as almas que consigo levam alguma coisa para ser purgada não se diferenciam

das almas dos bem-aventurados no tocante à adesão ao fim, pois partem com caridade, pela qual nos unimos a Deus como fim. Logo, também a vontade delas será imutável.

gabile deferunt, in fine non discrepant ab animabus beatis: decedunt enim cum caritate, per quam inhaeremus Deo ut fini. Ergo etiam ipsaemet immobilem voluntatem habebunt.

CAPÍTULO XCV
A IMUTABILIDADE EM GERAL DAS VONTADES DAS ALMAS, APÓS A SEPARAÇÃO DOS CORPOS

1. A exposição seguinte provará que a imutabilidade de todas as almas separadas provém do fim.

Como foi dito acima, *os primeiros princípios estão para as ciências especulativas, como o fim está para o apetite* (cf. c. XCII, 6). Ora, esses princípios são conhecidos naturalmente e o erro que acontecer a respeito deles provém da corrupção da natureza. Por isso, o homem não pode passar de uma verdadeira aceitação dos princípios para uma falsidade, ou vice-versa, se não houver uma mudança na natureza, pois quem erra quanto aos princípios não pode ser corrigido por princípios mais evidentes, como o pode o homem que erra nas conclusões. Igualmente, não poderia alguém separar-se de uma verdadeira aceitação dos princípios, movido por outros mais evidentes. Assim também o homem se comporta relativamente ao fim, porque cada um naturalmente deseja o último fim.

2. E esta é, em geral, a tendência da natureza racional: desejar a bem-aventurança. Mas, que deseje isto ou aquilo em razão da bem-aventurança ou do último fim, isso acontece devido a uma disposição natural especial. Donde ter o Filósofo dito: *Como cada um é, assim também é o seu fim* (III Ética 7, 1114a; Cmt 13, 516). Se, pois, a disposição segundo a qual uma coisa é desejada como último fim não pode ser removida por alguém, também a vontade não pode ser mudada quanto ao desejo daquele fim.

No entanto, essas disposições podem ser por nós afastadas, enquanto a alma está unida ao corpo. Com efeito, uma coisa é às vezes por nós desejada como último fim porque foi disposta por uma paixão que logo passa; por isso, também o desejo do fim é facilmente removido, como se vê nos que praticam a continência. Mas, às vezes, somos dispostos por um hábito para o desejo de um fim bom ou mau. Essa disposição não é facilmente afastada e também esse desejo do fim permanece mais forte, como se vê nos que praticam a temperança. No entanto, a disposição habitual pode ser removida nesta vida.

3. Fica, pois, manifesto que, permanecendo a disposição segundo a qual se deseja alguma coisa como último fim, não se pode demover o desejo desse fim, porque o último fim é o mais desejável. Portanto, alguém não pode ser movido do desejo do último fim por algo que seja ainda mais desejado. Ora, a alma, enquanto unida ao corpo, está em estado variável, mas não quando dele separada. Com efeito, a disposição da alma é acidental-

CAP. XCV. - DE IMMUTABILITATE VOLUNTATIS COMMUNITER IN OMNIBUS ANIMABUS POST SEPARATIONEM A CORPORE.

LOCI CONGR. - *Psal.* VIII, c: Et hoc ideo...; I, q. 19, a. 7 c: Sed tunc voluntas...; III, q. 59, a. 5 ad 3; *Comp.* cap. 174 (346); *supra* III, 155 (3289: ... Habitus enim).

4272. — QUOD autem ex fine in omnibus animabus separatis sequatur immobilitas voluntatis, sic manifestum esse potest.

4273. — *Finis enim,* ut dictum est (4263), *se habet in appetitivis sicut prima principia demonstrationis in speculativis.* Huiusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur; et error qui circa huiusmodi principia accideret, ex corruptione naturae proveniret. Unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam, aut e converso, nisi per mutationem naturae: non enim qui errat circa principia, revocari potest per aliqua certiora, sicut revocatur homo ab errore qui est circa conclusiones. Et similiter nec posset aliquis a vera acceptione principiorum per aliqua magis apparentia seduci. — Sic igitur et se habet circa finem. Quia unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis.

4274. — Et hoc quidem sequitur in universali naturam rationalem, ut beatitudinem appetat: sed quod hoc vel illud sub ratione beatitudinis et ultimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturae contingit; unde PHILOSOPHUS dicit quod *qualis unusquisque est talis et finis videtur ei.* Si igitur dispositio illa per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis, ab eo removeri non possit, non poterit immutari voluntas eius quantum ad desiderium finis illius.

4275. — Huiusmodi autem dispositiones removeri possunt a nobis quandiu est anima corpori coniuncta. Quod enim aliquid appetatur a nobis ut ultimus finis, contingit quandoque ex eo quod sic disponimur aliqua passione, quae cito transit: unde et desiderium finis de facili removetur, ut in continentibus apparet. Quandoque autem disponimur ad desiderium alicuius finis boni vel mali per aliquem habitum: et ista dispositio non de facili tollitur, unde et tale desiderium finis fortius manet, ut in temperatis apparet. et tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest.

4276. — Sic ergo manifestum est quod, dispositione manente qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri: quia ultimus finis maxime desideratur; unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis. Anima autem est in statu mutabili quandiu corpori unitur: non autem postquam fuerit a corpore separata. Dispo-

sitio enim animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis: cum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso existens perficiatur, quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto quiescat. Immobilis igitur erit voluntas eius quantum ad desiderium ultimi finis.

4277. — Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis: quia bona quaecumque aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult: mala autem quaecumque in ordine ad malum finem, male vult. Non est igitur voluntas animae separatae mutabilis de bono in malum: licet sit mutabilis de uno volito in aliud, servato tamen ordine ad eundem ultimum finem.

4278. — Ex quo apparet quod talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cuius actus est eligere : electio enim est eorum quae sunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat nunc libero arbitrio quod immobili voluntate desideramus beatitudinem et miseriam fugimus in communi, ita non erit contrarium libero arbitrio quod voluntas immobiliter fertur in aliquid determinatum sicut in ultimum finem: quia sicut nunc immobiliter nobis inhaeret natura communis, per quam beatitudinem appetimus in communi; ita tunc immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur ut ultimus finis.

4279. — Substantiae autem separatae, scilicet angeli, propinquiores sunt, secundum naturam in qua creantur, ultimae perfectioni quam animae: quia non indigent acquirere scientiam ex sensibus, neque pervenire ratiocinando de principiis ad conclusiones, sicut animae; sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis pervenire. Et ideo statim quod debito fini, vel indebito adhaeserunt, immobiliter in eo permanserunt.

4280. — Non est tamen aestimandum quod animae, postquam resument corpora in resurrectione, immobilitatem voluntatis amittant, sed in ea perseverant: quia, ut supra (cap. 85) dictum est, corpora in resurrectione disponentur secundum exigentiam animae, non autem animae immutabuntur per corpora.

mente movida por algum movimento corpóreo, pois como o corpo serve a alma para as operações dela, naturalmente foi dado a ela tal corpo para que, existindo ela nele, se aperfeiçoasse, como sendo movida para a perfeição. Por isso, separada ela do corpo, não mais estará em estado de ser movida para o fim, mas de se aquietar no fim conseguido. Logo, a sua vontade será também imutável quanto ao desejar o fim.

4. Do último fim depende toda a bondade e toda a malícia da vontade, porque alguém quer bem, quando quer qualquer bem para um fim bom; e quer mal, quando quer para um fim mau. Por isso, a vontade da alma separada é imutável do bem para o mal, embora seja mutável de uma coisa desejada para outra, sendo observada a ordenação para o último fim.

5. Donde se depreende que essa mobilidade da vontade não contraria o livre-arbítrio, cujo ato é a escolha, pois a escolha refere-se às coisas que se ordenam para o fim, mas não se refere ao último fim. Ora, assim como o livre-arbítrio não é agora contrariado, porque desejamos com a vontade imóvel a beatitude e fugimos da miséria, também não será contrário ao livre-arbítrio que a vontade adira imutavelmente a algo como último fim. Isto porque, como agora a natureza comum é inerente a nós imutavelmente, pela qual desejamos a bem-aventurança em geral, também então permanecerá imóvel aquela disposição especial pela qual uma ou outra coisa é desejada como último fim.

6. As substâncias separadas, a saber, os anjos, segundo a natureza em que foram criados, estão mais próximos da perfeição última do que as almas, porque não precisam receber conhecimento pelos sentidos, nem por meio do raciocínio irem dos princípios para as conclusões, como acontece com as almas. Os anjos, mediante as espécies infusas, de imediato chegam à contemplação da verdade. Por isso, tendo aderido imediatamente ao devido ou ao indevido fim, nele permanecerão imóveis.

7. Não se deve pensar que, tendo as almas na ressurreição reassumido os corpos, percam a imobilidade da vontade, mas antes a conservam, porque, como foi dito acima (c. LXXXV), na ressurreição dos corpos são dispostos segundo as exigências das almas, mas estas não serão movidas por aqueles.

CAP. XCVI. - De finali iudicio.

Loci congr. - IV *Sent.* dist. 47, q. 1, a. 1 (= *Suppl.* q. 88, aa. 1-3); *ibid.* a. 2 (*ibid.* q. 89, aa. 1-4); *ibid.* a. 3 (*ibid.* aa. 5-8); *ibid.* dist. 48, q. 1, aa. 1-3 (*ibid.* q. 90, aa. 1-3); *Decret.* (1179); *Artic.* (611); *Matth.* XXV (2078-2112); *Ioan.* V, lect. 5 (789); I *Cor.* III, lect. 2 (163); II *Cor.* V, lect. 2 (170-172); *Hebr.* IX, lect. 5 (476); X, lect. 4 (547); *Quodlib.* X, q. 1, a. 2; III, q. 59 aa. 1-6; *Symb.* art. 7 (948-957); *Comp.* cap. 241-245 (520-542).

4281. — Ex praemissis igitur apparet quod duplex est retributio pro his quae homo in vita gerit: una secundum animam,

CAPÍTULO XCVI
SOBRE O JUÍZO FINAL

1. Do que foi acima exposto depreende-se que o homem recebe ampla retribuição do que fez na terra: uma, referente à alma, recebida imediatamente após a

alma sair do corpo; outra, recebida na reassunção dos corpos, segundo a qual alguns terão os corpos impassíveis e gloriosos, e alguns, passíveis e vis. A primeira retribuição dar-se-á a cada um separadamente, no momento da morte; a segunda retribuição far-se-á simultaneamente para todos, quando todos ressurgirem no mesmo instante. Ora, a retribuição segundo a qual recompensas diversas são dadas de acordo com os méritos, requer um juízo. Por isso, deve haver duplo juízo: um, no qual a cada um é dada singularmente a pena ou o prêmio para a alma; outro, comum a todos, segundo o qual será dado, para cada corpo e para cada alma, em comum, o que merecem.

2. E como Cristo pela sua humanidade, na qual sofreu e ressuscitou, prometeu-nos a ressurreição e a vida eterna, caberá a ele o juízo comum, pelo qual os ressuscitados serão premiados ou punidos, segundo se lê no Evangelho: *Deu-lhe o poder de julgar, porque é o Filho do homem* (Jo 8, 27).

3. Mas convém que o juízo seja proporcional à coisa a ser julgada. E como o juízo final será para o prêmio ou para a punição dos corpos visíveis, será conveniente que também seja público. Por isso, Cristo julgará na sua forma humana, que poderá ser vista por todos, quer bons, quer maus. No entanto, como a visão da sua divindade torna as pessoas bem-aventuradas, como se viu acima (l. III, cc. XXV, LI, LXIII), a divindade só será vista pelos bons. E o julgamento das almas, porque terá por objeto coisas invisíveis, será também invisível.

4. No juízo final, embora nele Cristo tenha o poder de julgar, estarão julgando juntamente com Cristo, como juízes auxiliares, os que mais que os outros a ele se uniram, a saber, os apóstolos, dos quais disse: *Vós que me seguistes, assentar-vos-eis nos tronos para julgardes as doze tribos de Israel* (Mt 19, 28). Essa promessa se estende àqueles que seguiram as pegadas dos apóstolos.

quam aliquis percipit statim cum anima fuerit a corpore separata; alia vero retributio erit in resumptione corporum, secundum quod quidam impassibilia et gloriosa corpora, quidam vero passibilia resument et ignobilia. Et prima quidem retributio singillatim fit singulis, secundum quod divisim singuli moriuntur. Secunda autem retributio simul omnibus fiet, secundum quod omnes simul resurgent. Omnis autem retributio qua diversa redduntur secundum diversitatem meritorum, iudicium requirit. Necesse est ergo duplex esse iudicium: unum, quo divisim singulis quantum ad animam redditur poena vel praemium; aliud autem commune, secundum quod, quantum ad animam et corpus, reddetur omnibus simul quod meruerunt.

4282. — Et quia Christus sua humanitate, secundum quam passus est et resurrexit, nobis et resurrectionem et vitam aeternam promeruit; sibi competit illud commune iudicium, quo resurgentes vel praemiantur vel puniuntur. Propterea de eo dicitur IOAN. 5, 27: *Potestatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis est.*

4283. — Oportet autem iudicium proportionale esse his de quibus iudicatur. Et quia finale iudicium erit de praemio vel poena visibilium corporum, conveniens est ut illud iudicium visibiliter agatur. Unde etiam Christus in forma humanitatis iudicabit, quam omnes possint videre, tam boni quam mali. Visio autem divinitatis eius beatos facit, ut in Tertio (capp. 25, 51, 63) est ostensum: unde a solis bonis poterit videri. Iudicium autem animarum, quia de invisibilibus est, invisibiliter agitur.

4284. — Licet autem Christus in illo finali iudicio auctoritatem habeat iudicandi, iudicabunt tamen simul cum illo, velut iudicis assessores, qui ei prae ceteris adhaeserunt, scilicet Apostoli, quibus dictum est, MATTH. 19, 28: *Vos qui secuti estis me, sedebitis super sedes iudicantes duodecim tribus Israel;* quae promissio etiam ad illos extenditur, qui Apostolorum vestigia imitantur.

CAPÍTULO XCVII
O ESTADO DO MUNDO APÓS O JUÍZO

1. Terminado o juízo final, a natureza humana repousará totalmente no seu fim. Ora, como todas as coisas corpóreas são de certo modo para o homem, como acima foi demonstrado (l. III, c. LXXXI), será também conveniente que todas as criaturas corpóreas mudem de estado, para que fiquem de acordo com o estado dos homens de então. E como então os homens serão incorruptíveis, de toda criatura corpórea será tirado o estado

CAP. XCVII. - DE STATU MUNDI POST IUDICIUM.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 48, q. 2, aa. 1-5; (= *Suppl.* q. 91, aa. 1-5); *Pot.* q. 5, aa. 5-9; *Ioan.* VI, lect. 5 (939-940); *Hebr.* I, lect. 5 (72); *Comp.* cap. 169 (333), 170 (334-336), 171 (337-339).

4285. — PERACTO igitur finali iudicio, natura humana totaliter in suo termine constituetur. Quia vero omnia corporalia sunt quodammodo propter hominem, ut in Tertio (cap. 81) est ostensum, tunc etiam totius creaturae corporeae conveniens est ut status immutetur, ut congruat statui hominum qui tunc erunt. Et quia tunc homines incorruptibiles erunt, a tota creatura corporea tol-

letur generationis et corruptionis status. Et hoc est quod dicit APOSTOLUS, *Rom.* 8, 21, quod *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei.*

4286. — Generatio autem et corruptio in inferioribus corporibus ex motu caeli causatur. Ad hoc igitur quod in inferioribus cesset generatio et corruptio, oportet etiam quod motus caeli cesset. Et propter hoc dicitur *Apoc.* 10, 6, quod *tempus amplius non erit.*

4287. — *a*) Non debet autem impossibile videri quod motus caeli cesset. Non enim motus caeli sic est naturalis sicut motus gravium et levium, ut ab aliquo interiori activo principio inclinetur ad motum: sed dicitur naturalis, inquantum habet in sua natura aptitudinem ad talem motum; principium autem illius motus est aliquis intellectus, ut in Tertio (cap. 23) est ostensum. Movetur igitur caelum sicut ea quae a voluntate moventur. Voluntas autem movet propter finem. Finis autem motus caeli non potest esse ipsum moveri: motus enim, cum semper in aliud tendat, non habet rationem ultimi finis.

b) Nec potest dici quod finis caelestis motus sit, ut corpus caeleste reducatur secundum *ubi* de potentia in actum: quia haec potentia nunquam potest tota in actum reduci: quia dum corpus caeleste est actu in uno *ubi*, est in potentia ad aliud; sicut est et de potentia materiae primae respectu formarum. Sicut igitur finis naturae in generatione non est reducere materiam de potentia in actum, sed aliquid quod ad hoc consequitur, scilicet perpetuitas rerum, per quam ad divinam similitudinem accedunt; ita finis motus caelestis non est reduci de potentia in actum, sed aliquid consequens ad hanc reductionem, scilicet assimilari Deo in causando. Omnia autem generabilia et corruptibilia, quae causantur per motum caeli, ad hominem ordinantur quodammodo sicut in finem, ut in Tertio (cap. 81) est ostensum. Motus igitur caeli praecipue est propter generationem hominum: in hoc enim maxime divinam similitudinem consequitur in causando, quia forma hominis, scilicet anima rationalis, immediate creatur a Deo, ut in Secundo (cap. 87) est ostensum. Non autem potest esse finis multiplicatio animarum in infinitum: quia infinitum contrariatur rationi finis. Nihil igitur inconveniens sequitur si, certo numero hominum completo, ponamus motum caeli desistere.

4288. — *a*) Cessante tamen motu caeli et generatione et corruptione ab elementis, eorum substantia remanebit, ex immobilitate divinae bonitatis: *creavit enim res ut essent*. Unde esse rerum quae aptitudinem habent ad perpetuitatem, in perpetuum remanebit.

b) Habent autem naturam ut sint perpetua, secundum totum et partem, corpora caelestia; elementa vero secundum totum, licet non secundum partem, quia secundum partem corruptibilia sunt; homines vero se-

de geração e de corrupção. Isso é confirmado pelo Apóstolo, quando diz: *A criatura será libertada da corrupção, conformando-se com a liberdade da glória dos filhos de Deus* (Rm 8, 21).

2. Com efeito, a geração e a corrupção são produzidas nos corpos inferiores pelo movimento do céu. Por isso, para que nos corpos cessem a geração e a corrupção, será também preciso cesar o movimento do céu, razão por que é dito no Apocalipse: *Não há mais tempo* (Ap 10, 6).

Porém, não deve parecer impossível que cesse o movimento do céu. Ora, esse movimento não é natural como o é o movimento dos corpos pesados e leves, como sendo impulsionado para o movimento de um princípio interior ativo, mas se chama natural enquanto a sua natureza tem aptidão para determinado movimento. O princípio desse movimento é algum intelecto, como acima foi demonstrado (l. III, c. XXIII). Por isso, o céu é movido como as coisas movidas pela vontade. Ora, a vontade move em vista do fim; por isso, o fim do movimento celeste não pode ser o fato de ser movido, pois o movimento, como tende sempre para alguma outra coisa, não tem razão de último fim.

Também não se pode dizer que o fim do movimento celeste é reduzir de potência a ato o corpo celeste segundo o *lugar*, porque essa potência jamais poderá ser totalmente reduzida a ato. Isso acontece porque enquanto o corpo celeste está em ato em um lugar, está em potência para outro, como também acontece na matéria-prima, que está sempre em potência para outras formas. Assim, pois, como na geração o fim da natureza não é a redução da matéria a ato, mas algo que vem depois, a saber, a perpetuidade das coisas que as assemelha à perpetuidade divina, também o fim do movimento celeste não é a redução de potência a ato, mas algo que se segue a essa redução, isto é, assemelhar-se a Deus no causar. Mas todas as coisas geráveis e corruptíveis causadas pelo movimento celeste ordenam-se de certo modo para o homem como fim, como acima foi demonstrado (l. III, c. LXXXI). Por isso, o movimento celeste é sobretudo para a geração dos homens, pois nisto principalmente ele recebe a semelhança de Deus com causa, porque a forma do homem, a sua alma racional, é criada por Deus imediatamente, como acima foi demonstrado (l. II, c. LXXXVII). Ora, o fim não pode ser a multiplicação indefinida das almas, porque o infinito contraria a razão de fim. Logo, nenhum inconveniente há por afirmarmos que, tendo se completado o número exato dos homens, o movimento do céu cessará.

3. Cessando, porém, o movimento do céu e a geração e a corrupção dos elementos, permanecerá contudo a sua substância devido à imutabilidade da vontade divina, que *criou as coisas para que existam* (Sb 1, 14). Por isso, o ser das coisas que são aptas para a perpetuidade haverá de durar para sempre.

Os corpos celestes têm natureza para durar perpetuamente no todo e nas partes; porém os elementos só para durar no todo, não nas partes, porque segundo as partes eles são corruptíveis. Os homens são incorruptí-

veis nas partes, não no todo, porque a alma racional é incorruptível e o composto, corruptível. Por isso, no último estado do mundo, para sempre permanecerão segundo a substância aquelas coisas que têm de algum modo aptidão para a perpetuidade, suprindo a potência de Deus o que lhes falta por causa da debilidade delas.

4. Mas os outros animais e as plantas, como também os corpos mistos, que são absolutamente corruptíveis no todo e nas partes, não permanecerão de modo algum no estado de incorrupção. E assim deve ser entendida a palavra do Apóstolo: *Passará a figura deste mundo* (1Cor 7, 31). Com efeito, cessará a atual aparência do mundo, mas a sua substância permanecerá. Esse é também o sentido do que se lê em Jó: *O homem tendo morrido, não ressurgirá mais, até que o céu se acabe* (Jó 14, 12), isto é, até que cesse este estado do céu no qual ele é movido e é causa do movimento de outras coisas.

5. Como o fogo é o elemento mais ativo e consome todas as coisas corruptíveis, a maneira mais conveniente da destruição das coisas que não devem permanecer no estado futuro deverá ser feita pelo fogo. Por isso, segundo a fé, se afirma que, no fim, o mundo será purificado pelo fogo não só dos corpos corruptíveis, como também da infecção que veio a este lugar, no qual moram os pecadores. É isso que diz Pedro, quando escreve este texto: *Os céus e a terra atuais serão reservados, pela mesma palavra, para o fogo do dia do juízo* (2Pd 3, 7). Nesse texto *céus* não se entende como sendo o firmamento, no qual estão os astros fixos e em movimento, mas os céus aéreos que cercam a terra.

6. A criatura corpórea será finalmente disposta de acordo com o estado do homem. Os homens não serão somente libertados da corrupção (c. LXXXV) como também serão revestidos da glória, como se depreende do que foi dito acima (c. LXXXVI). Por isso, será também conveniente que a criatura corpórea receba a seu modo alguma clareza da glória.

E isso é confirmado pelo Apocalipse: *Vi um novo céu e uma terra nova* (Ap 21, 1). Lê-se também em Isaías: *Eu criarei novos céus e nova terra; serão esquecidos os anteriores, e não serão recordados; mas alegrarvos-eis e exultareis para sempre. Amém* (Is 65, 17-18).

* * *

Aqui termina o livro quarto e também toda a obra Contra os Gentios escrita por Frei Tomás de Aquino, da Ordem dos Frades Pregadores.

cundum partem, licet non secundum totum, nam anima rationalis incorruptibilis est, compositum autem corruptibile. Haec igitur secundum substantiam remanebunt in illo ultimo statu mundi, quae quoquo modo ad perpetuitatem aptitudinem habent, Deo supplente sua virtute quod eis ex propria infirmitate deest.

4289. — Alia vero animalia, et plantae, et corpora mixta, quae totaliter sunt corruptibilia, et secundum totum et partem, nullo modo in illo incorruptionis statu remanebunt. Sic igitur intelligendum est quod APOSTOLUS dicit, I *Cor.* 7, 31: *Praeterit figura huius mundi*, quia haec species mundi quae nunc est, cessabit: substantia vero remanebit. Sic etiam intelligitur quod dicitur IOB 14, 12: *Homo, cum dormierit, non resurget donec atteratur caelum :* idest, donec ista dispositio caeli cesset qua movetur et in aliis motum causat.

4290. — Quia vero inter alia elementa maxime activum est ignis, et corruptibilium consumptivum; consumptio eorum quae in futuro statu remanere non debent, convenientissime fiet per ignem. Et ideo secundum fidem ponitur quod finaliter mundus per ignem purgabitur, non solum a corruptibilibus corporibus, sed etiam ab infectione quam locus iste incurrit ex habitatione peccatorum. Et hoc est quod dicitur II PETRI 3, 7: *Caeli qui nunc sunt et terra eodem verbo repositi sunt, igni reservati, in diem iudicii :* ut per *caelos* non ipsum firmamentum intelligamus, in quo sunt sidera, sive fixa sive errantia, sed istos caelos aëreos terrae vicinos.

4291. — Quia igitur creatura corporalis finaliter disponetur per congruentiam ad hominis statum; homines autem non solum a corruptione liberabuntur (cap. 85), sed etiam gloria induentur, ut ex dictis (cap. 86) patet: oportebit quod etiam creatura corporalis quandam claritatis gloriam suo modo consequatur.

4292. — ET HINC EST QUOD DICITUR *Apoc.* 21, 1: VIDI CAELUM NOVUM ET TERRAM NOVAM; ET ISAIAE 65: 17 EGO CREABO CAELOS NOVOS, ET TERRAM NOVAM, ET NON ERUNT IN MEMORIA PRIORA, ET NON ASCENDENT SUPER COR: 18 SED GAUDEBITIS ET EXSULTABITIS USQUE IN SEMPITERNUM. AMEN.

* * *

Explicit quartus liber et etiam totalis tractatus de fide catholica contra Gentiles a fratre Thoma de Aquino editus Ordinis Fratrum Praedicatorum.

ÍNDICE REMISSIVO

NOTA: Nos índices, a fim de facilitar a verificação, preferimos indicar o parágrafo, e não a página, seguindo para tanto a numeração, conforme o texto latino. Os títulos dos livros da Sagrada Escritura foram usados pelo português. No *índice onomástico-bibliográfico*, os nomes foram usados na forma portuguesa, respeitando-se o latim no título das obras.

1) SAGRADA ESCRITURA

a) ANTIGO TESTAMENTO

b) NOVO TESTAMENTO

2 – ÍNDICE ONOMÁSTICO – BIBLIOGRÁFICO